Zum Aufbau des Platonischen Politikos

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

von

Margarete Schröder
aus Berlin

Tag der mündlichen Prüfung: 30. November 1933
Tag der Promotion: 10. Mai 1935

Jena 1935

Universitäts-Buchdruckerei G. Neuenhahn, G. m. b. H., Jena

53

Referenten: Prof. Dr. W. Jaeger
Prof. Dr. L. Deubner

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Für den Aufbau des Platonischen Politikos ist bisher die Forderung sinnvollen Verständnisses aller Teile entweder überhaupt als unberechtigt erklärt worden: das zeigt aufs deutlichste die Beurteilung des Mythos durch Walter Willi (Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie, Zürich 1925 S. 35). Anderen Interpreten schien der Sinn nicht ganz — ausdrücklich nicht für einen wichtigen Teil, den Mythos — in den sachlich-philosophischen Bedingungen des Dialogs auffindbar, sondern nur durch Umstellung des betrachtenden Lesers von sachlicher zu psychologischer Beurteilung zugänglich. Diese Anschauung wird vor allem durch Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (Platon, Berlin 1920² Bd. I, besonders S. 576) repräsentiert. Ein dritter Weg der Interpretation hat die Absicht einer gerechten Wertung des Dialogganzen und seiner Teile erreicht, ohne ihre unmittelbar einleuchtenden Funktionen eigentlich zu begründen. Mit dem richtigen Gefühl für den Wert z. B. des Mythos innerhalb des Dialogs ist die Frage nach der Notwendigkeit seines Vorhandenseins noch nicht erschöpfend beantwortet. Denn wenn auch von Friedländer (Platon, Berlin und Leipzig 1928 S. 236 ff. Die platonischen Schriften 1930 S. 538 ff.) eine notwendige „Beziehung des Staates und des Staatsmannes auf das Vollkommene, das Eidos, den Gott" (vgl. Platon S. 239) festgestellt wird, damit Platons Absicht deutlich werde, „den Blick von der Vordergrundsaufgabe in die Tiefe zu führen", so ist das eher künstlerische als philosophische Interpretation zu nennen und es muß der Versuch gemacht werden dürfen, der Einsicht in die künstlerische Einheit eine Einsicht in ihre gedankliche Notwendigkeit an die Seite zu stellen.

I.

Der Politikos gehört zu den Definitionsdialogen jener Epoche, in der das Problem nicht mehr in Aporie stecken bleibt, sondern bestimmte erschöpfende Antwort gegeben wird [1]) unter Berücksichtigung aller Bezirke der Möglichkeit und Wirklichkeit: Resultat ist die bestmögliche Form des Politikers (vgl. z. B. 297 E). Daneben erscheint er in der Gestalt vorhandener dekadenter Typen (261 B ff.). Einige Züge des idealen, nicht realisierbaren Politikers werden sichtbar (297 A). Aus einer ganz anderen Sphäre des Seins erscheint einmal der göttliche Weltenlenker (269 C ff.); er ist dem menschlichen Politiker, über den zu diskutieren ist, wesensfern, aber irgendeine Beziehung zu ihm bleibt und ist für das Bild des Ganzen am Ende doch wichtig; die Wesensferne ist nicht Wesensfremdheit. Die Mannigfaltigkeit der für die Erkenntnis offenbar wichtigen Erscheinungsformen ist damit integrierender Bestandteil der Definition geworden. So rückt der Politikos und mit ihm die späten Dialoge, soweit sie ihm in der Komposition verwandt sind, in die Nähe der Erörterungen über das Wesen der Definition, die im VII. Brief (342 A ff.) abgegeben wird. Umgekehrt berechtigt uns der Zeitpunkt der Abfassung des VII. Briefes, der ja dem des Politikos naheliegt, bei Gleichheit der Sache auf konforme Struktur wesentlicher Gedanken zu schließen.

Wenn damit der Versuch gemacht wird, sowohl solche Thesen, die von Platon selbst ausführlich diskutiert werden (wie z. B. im VII. Brief), als auch andere Thesen, die wir erst durch einen Analogieschluß erschließen müssen (s. S. 10 f.), schließlich in dem Gefüge der Komposition zu erkennen, so ist das ein Verfahren, das sich in seinem Erfolg selbst zu richten haben wird. Man darf das wohl als methodisch zulässig ansehen: ist es doch nichts anderes als die Grundlage jeder Texterklärung, die fraglichen Stellen durch Parallelen aus dem gleichen Autor zu verstehen. Nur handelt es

---

1) Die vom jungen Sokrates ausgesprochenen Schlußworte des Politikos 311 C *κάλλιστα αὖ τὸν βασιλικὸν ἀπετέλεσας ἄνδρα ἡμῖν, ὦ ξένε, καὶ τὸν πολιτικόν* geben die Stimmung aller an der Unterhaltung Beteiligten wieder; die Freude an der Möglichkeit abgeschlossener Erkenntnis war die Grundlage für den akademischen Schulbetrieb. Später findet Aristoteles folgende Formulierung (EN 1094 b 23 ff.): *πεπαιδευμένον γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.* Das Fehlen eines Schlußresultates konstatiert v. Wilamowitz (Platon I S. 573). Wir können ihm nicht folgen.

sich bei solcher Interpretation gewöhnlich um sachliche Parallelen, während hier Übertragungen vom sachlichen auf das formale Gebiet vorgenommen werden sollen: die an einer Stelle ausgesprochenen Gedanken sind für den gedanklichen Hintergrund und damit für die formale Ausgestaltung einer anderen Stelle wichtig. Der Erfolg des Verfahrens ist im günstigsten Falle — und der allein gibt der Methode Berechtigung — eine Möglichkeit der Verbindung formaler und sachlicher Einsicht in die Komposition zu einer Einheit. Die notwendige Grundlage für die Anwendung dieser Methode am Politikos ist der Beweis der Übereinstimmung der zentralen Begriffe des erkenntnistheoretischen Teiles des VII. Briefes mit allem, was ihnen im Politikos an Begriffen oder Theorien entspricht. Dieser Beweis ist zunächst zu erbringen.

Die im VII. Brief (342 A ff.) genannten fünf Erkenntnismittel und -stufen: *ὄνομα, λόγος, εἴδωλον, ἐπιστήμη* und *αὐτὸ τὸ γνωστὸν καὶ ἀληθῶς ὄν* sind nach den Worten des Briefes für die Definition aller Arten von Objekten gültig (342 D). Das Vorhandensein der fünf Erkenntnisstufen ist in einem Dialog, der ausdrücklich eine Definition zum Thema hat, in irgendeiner Form zu erwarten: sie sollten als Grundstruktur, wenn auch verwandelt, noch erkennbar sein, wenn das literarischer Genos des nur an den engeren Kreis der Schule sich wendenden Briefes und des für die Öffentlichkeit bestimmten Dialoges eine solche Gemeinsamkeit zuläßt: uns erscheint diese Annahme allerdings unumgänglich. (Vgl. Friedländer, Platon S. 196: „In dem Bezirk des philosophischen Lebens ist dieser Stufenweg der Erkenntnis der ‚dialektische Weg', in dem Bezirk der philosophischen Dichtung ist sein Abbild der Dialog.") Aber zwei Abwandlungen der Grundstruktur sind denkbar: eine durch den zeitlichen Abstand des Dialogs vom Brief bedingte Verschiebung unter den Elementen der Definition, oder aber die jeweils mit dem Gegenstand der Betrachtung wechselnde besondere Gewichtigkeit einzelner Definitionselemente und ihr Auftreten in scheinbar anderer Gestalt. So wird im Brief die Funktion des Eidolon, d. h. etwa der gezeichneten mathematischen Figur, in anderen Fällen von der *ὄψις* und *αἴσθησις* übernommen (344 B). Es ist das die Modifikationsmöglichkeit aller starren Formeln, die Platon selbst leise im Brief (342 DE) mit den Worten *ἀμῶς γέ πως* andeutet: *οὐ γὰρ ἂν τούτων μή τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἀμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται.*

1. *Ὄνομα.*

Der Name, *ὄνομα*, wird im Brief unter den Erkenntnismitteln zuerst genannt. Mit Hilfe des Kreisbeispiels wird er näher bestimmt (342 B): *κύκλος ἐστί τι λεγόμενον, ᾧ τοῦτ' αὐτό ἐστιν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγμεθα.* Es handelt sich hierbei um die Bezeichnung des Erkenntnisobjektes, des Definiendum. Der Name, in diesem Sinne gefaßt, ist offenbar wesentlich und hat als eines der fünf Erkenntnismittel einen eigentümlichen Erkenntniswert (vgl. Stenzel, Sokrates N.F. 1921 S. 77). Dazu hat man bereits (vgl. Wilamowitz a. a. O. Bd. II S. 293 A. 1, ferner Stenzel a. a. O. S. 66 A. 2 u. ö.) die Stelle Legg. X 895 D verglichen, aus der ebenfalls hervorgeht, daß der Name in bestimmtem Zusammenhang mit dem Wesen des Gegenstandes steht, zu dem er gehört: die Aussage über ein Ding schließt nicht die Faßbarkeit, die es nur durch seinen Namen erhält, ein. Umgekehrt handelt es sich bei der Namensnennung um ein Erfassen des Objektes, wie es sonst auf keine andere Weise geschehen kann und das für das Erkennen des Gegenstandes notwendig ist.

Der Terminus „Onoma" kehrt dann im folgenden Satz noch einmal, aber in anderem Zusammenhang, wieder: *λόγος δ'αὐτοῦ* (sc. *τοῦ κύκλου*) *τὸ δεύτερον, ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος* (vgl. hierzu Stenzel, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik, Berlin² 1931 S. 88). Für unseren Zusammenhang kommt es auf die Einsicht an, daß der Name hier nicht mehr, wie oben, das Definiendum bezeichnet. Der Brief gibt hierfür nicht mehr aus. So kann „Onoma" auf zwei Weisen verstanden werden: als Bezeichnung des diskutierten Gegenstandes und für vom diskutierten Gegenstand verschiedene Begriffe — man könnte vielleicht in diesem Zusammenhang an Hilfsbegriffe denken — die zusammen mit irgendwelchen Aussagen über sie zur Erkenntnis des Definiendum beitragen.

Im Politikos ist häufig vom Namen die Rede, besonders in den diairetischen Teilen und in engstem Zusammenhang mit der Diairesis. Deutlich zu erkennen ist die Identität des Namensbegriffes im Politikos mit dem im VII. Brief überall da, wo es sich um die für den definierten Gegenstand gebräuchliche Benennung handelt. Die einzelnen Stellen, an denen *ὄνομα* im Politikos vorkommt, müssen zeigen, ob der Name hier auch den gleichen Erkenntniswert hat. Der Vergleich, der damit vorgenommen werden soll, ist zugleich eine Hypothese: er setzt voraus, daß die verglichenen Begriffe überhaupt vergleichbar sind, daß der N a m e und nicht

etwas anderes, das sich vielleicht zum Teil mit ihm deckt, Element der Erkenntnis im Politikos ist.

Der von 258 E bis 259 C reichende Exkurs handelt von den Erscheinungsformen der politischen Techne im täglichen Leben. Im Zusammenhang des Dialogganzen wird er zunächst nur insofern ausgewertet, als für den Politiker die Benennung „König" eingesetzt wird. Für die zunächst folgenden Teilungen ist das noch nicht einmal notwendig. 260 D liegt es dann freilich im Interesse der Deutlichkeit: die Unmöglichkeit einer Gleichsetzung mit dem κῆρυξ ist leichter einzusehen, wenn vom König die Rede ist, als wenn der noch nicht genau fixierte Begriff des „Politikers" beibehalten würde. Der Namensbegriff kommt in diesem Zusammenhang vor: wäre es nicht möglich, den Namen „Politiker", der zu entgleiten droht, durch einen anderen faßbareren zu ersetzen, so wären die Schwierigkeiten, die im folgenden der Diairesis erstehen würden, nicht abzusehen.

Der Name „Politiker" bleibt dem Definiendum bis zum Schluß des Dialogs. Wenn es auch in die Bezeichnung „König" abgewandelt wird, so ist „Basileus" doch nur ein sekundärer Name: „Politiker" ist Ausdruck für das Wesen des Dinges, „König" ist zunächst Hilfsbegriff und wo er später wieder aufgenommen wird, dient er dazu, das Wesen des Politikers in der von Platon beabsichtigten Färbung erscheinen zu lassen, denn das Königtum und nicht Demokratie oder Oligarchie oder anderes ist die beste Verfassung. In diesem Sinne werden im Schlußsatz des Dialogs König und Politiker nebeneinander genannt (311 C).

Da es sich an diesen und einer Anzahl anderer Stellen um das Onoma des Definiendum handelt, ist die Identität mit der ersten der Erkenntnisstufen aus dem VII. Brief nicht zweifelhaft.

Auch von dem Politiker, der definiert werden soll, losgelöst, ist der Name doch auf ganz entsprechende Weise Repräsentant eines bestimmten Begriffsinhaltes in 267 E: Derjenige, der den Namen einer anderen Techne trägt, hat in Wirklichkeit gar nicht das Recht, dem wahren Politiker den Rang streitig zu machen. Die These wird dann auch im folgenden widerlegt. Nach allem, was bisher über den Namen als Ausdruck eines real vorhandenen Begriffes gesagt werden konnte, muß bereits in der Stellung der Frage, nämlich in den Worten τὸ τέχνης ἄλλης ὄνομα ἔχειν, ihre Negierung liegen.

Problematisch wird der Name dann, wenn er der Beweglichkeit des Begriffes, zu dem er gehört, nicht gerecht wird. 291 E/292 A gibt es für die beiden möglichen Formen der Demo-

kratie[2]), die gewaltsame und die gemäßigte, andererseits auch für die gesetzestreue und die ungesetzliche, keine besonderen Namen. Hierher gehört auch die Stelle 301 A/B: es wird die Unterscheidung des idealen Politikers, der mit Hilfe der Episteme ohne Gesetze herrscht, von dem mit den Gesetzen herrschenden Politiker, dem Nachahmer des wahren, dem *δεύτερος πλοῦς*, nicht durch den Namen zum Ausdruck gebracht — wie es doch (299 B) bei dem unechten Arzt und Steuermann im Gegensatz zum echten geschah. Zwar wird in 301 C der falsche Nachahmer des *ἐπιστήμων*, der Tyrann, von dem wirklich nachahmenden, dem legitimen König, durch die Benennung getrennt. Aber das Ideal und seine Realisation haben keine voneinander abweichende Bezeichnung. Das führt auf ein Problem hin, das noch an anderen Stellen deutlich wird. Der begonnene Gedankengang sei weiter verfolgt, ohne daß darauf Rücksicht genommen wird, daß es sich hier nicht mehr um die direkte Bezeichnung des Politikers handelt. Das wird später (S. 10) erörtert werden müssen.

260 E heißt es: *ἢ βούλει, καθάπερ εἰκάζομεν νῦν δή, καὶ τοὔνομα παρεικάσωμεν, ἐπειδὴ καὶ σχεδὸν ἀνώνυμον ὂν τυγχάνει τό τῶν αὐτεπιτακτικῶν γένος καὶ ταύτῃ ταῦτα διελώμεθα, τὸ μὲν τῶν βασιλέων γένος εἰς τὴν αὐτεπιτακτικὴν θέντες, τοῦ δὲ ἄλλου παντὸς ἀμελήσαντες, ὄνομα ἕτερον αὐτοῖς παραχωρήσαντες θέσθαι τινά;* Es gibt also Fälle, in denen sich der Name beinahe der Faßbarkeit entzieht. Daß das kurz vor einer Umbruchstelle in der Diairesis geschieht, dem Wechsel von der Betrachtung der Tätigkeit selbst zu der der Objekte der Tätigkeit, ist nur die gleiche Erscheinung von der anderen Seite her gesehen. Die Teilung der Begriffe von Tätigkeiten, zu denen die politische Techne gehört, ist soweit durchgeführt, wie das überhaupt möglich ist: es ist bei der *αὐτεπιτακτική* keine weitere Teilung — auch abgesehen von ihrer Beziehung auf die politische Tätigkeit — mehr denkbar, wenn die Diairesis sich nicht den Objekten der Tätigkeit zuwenden soll. Anders ist es bei dem Resultat der Diairesis, wenn es um die Objekte einer solchen Tätigkeit geht. Das Endglied dieser Reihe steht von vornherein unter dem bestimmten Gesichtspunkt der Zugehörigkeit zu einer Wirksamkeit als Objekt. Daß das Objekt zugleich Subjekt ist, wird ausgeschaltet. Aber diese Möglichkeit bleibt in den Dingen verborgen und so kommt es schließlich bei dieser Reihe der Diairesis zu einem Resultat, das nach anderer

2) Was in 291 E 292 A für die Demokratie schon gesagt worden ist, kehrt in 302 D wieder, und zwar so, als ob noch nie die Rede davon gewesen wäre. Das ist eine auffallende Inkonsequenz.

Richtung hin weiter aufteilbar wäre, also nicht letztes mögliches Glied und selbst Endpunkt ist. Das ist der Unterschied zwischen der weiteren Unaufteilbarkeit des Begriffes *αὐτεπιτακτικὴ τέχνη* und dem Resultat der Objektreihe der Diairesis, dem Begriff des „Menschen". Was nach verschiedenen Richtungen hin Funktionen in sich trägt, muß natürlich selbst leicht faßbar, muß ein geläufiger Begriff sein. Dasjenige, zu dem nur eine Diairesis in einer Richtung führt, und von dem keine neue Richtung mehr ihren Ausgang nehmen kann, liegt begrifflich an der Peripherie dessen, was erfaßt werden kann. Dem entspricht der Grad der Leichtigkeit in der Namengebung: das leicht von verschiedenen Seiten her Faßbare hat einen geläufigen Namen, das Entlegene ist kaum noch benennbar. Das zeigt, wie eng der Name und das, was er ausdrücken will, zusammengehen. Hierher gehört auch 265 C, wo die Objekte vorgenommen und geteilt werden, ohne daß aus dem Resultat der Teilung ein neuer Name für die gesuchte Techne gebildet würde. Mit der Bezeichnung *αὐτεπιτακτική* war die Möglichkeit einer Benennung bereits an ihrer Grenze angelangt. Wenn es richtig ist, daß damals die Unmöglichkeit einer gradlinig weitergeführten begrifflichen Teilung sich in der Schwierigkeit der Namengebung schon für das letzte gefundene Resultat zeigte, so findet die gleiche Erscheinung an dieser Stelle noch einmal einen Ausdruck: die notwendige Richtungsänderung im Gange der Diairesis bringt ein Hinüberwechseln der Onomata von der Techne selbst, die bisher benannt wurde, auf die Objekte ihrer Tätigkeit mit, von deren Namen in Zukunft die Rede sein wird. Zugleich ist der Name als Ausdruck begrifflicher Unterscheidung auch Ausdruck des real Vorhandenen. Das hängt damit zusammen, daß die Diairesis ja nur Begriffsverhältnisse wiederfindet, die wirklich vorhanden sind.

Vollends wird ein begriffliches Verhältnis, das deutlich werden soll, am Namen demonstriert in 301 B: die fünf Verfassungsformen sind in der einen allein wahren aufgehoben, die fünf Namen sind zu einem geworden.

Es sind im Vorhergehenden bereits Stellen verwandt worden, an denen vom Namen, aber nicht mehr von dem des Definiendum die Rede ist. Um das Verhältnis des Namensbegriffes im Politikos zu dem im VII. Brief herauszustellen, ist es notwendig, der Namensfunktion auch dort nachzugehen, wo sie sich scheinbar oder wirklich vom Politiker trennt. In 267 A geht der Name nicht auf die politische Techne selbst, sondern auf die *αὐτεπιτακτική*, die das Wesenscharakteristikum der politischen Techne ist. Der Name ist also für die bis zum Ende durchgeführte gesamte Di-

airesis das gleiche, was er z. B. in 258 E als Bezeichnung der Einzelresultate für einzelne Teilungen bedeutet. Von dem Namen als der Bezeichnung eines Teilresultates her — gleichsam einer noch unvollkommenen Stufe auf dem Wege zur erschöpfenden Bezeichnung des dem Definiendum eigentümlichen Wesens — ergibt sich vielleicht eine Verbindung mit den Onomata des VII. Briefes, die zusammen mit *ῥήματα* Bestandteile des Logos sind (342 B). Onoma ist in der Diairesis ein Teilresultat, denn vom Beginn der Teilung aus gesehen ist es eine der zahlreichen Zwischenstationen auf dem Wege zum Resultat und damit selbst eine Art Endpunkt. Aber für den Betrachter von einer späteren Stufe der Diairesis her ist die Bezeichnung des Zwischenresultates Hilfsbegriff für das Folgende. Diese Betrachtungsweise wird zwar im Politikos nicht selbst erwähnt, aber das ist kein Einwand gegen ihre Möglichkeit. Jedenfalls besteht keine Spannung zwischen der Verwendung der von uns in bestimmter Bedeutung diskutierten Nuancen des Namensbegriffes im Politikos und im VII. Brief. Es gibt einen Standpunkt des Betrachters, von dem aus ihre Verschiedenheit aufgehoben ist.

Der nächste Schritt, der zu erwarten ist, die Identifikation des Namens z. B. Politiker mit dem, was seine endgültige Wesensbestimmung ist und ebenfalls als Name bezeichnet wird (267 A), ist in 283 A getan. Es handelt sich hier um die Definition der Weberei. Die Identifikation des letzten Gliedes der Diairesis mit dem Definiendum wird durch die Übertragung des Namens bezeichnet. Möglichkeit der Vertauschung von Namen identischer Begriffe ist die Voraussetzung für die Ausdrucksweise dieser Stelle. Daß dies wirklich ein bewußt angewandter logischer Schritt ist, zeigen mehrere Stellen (z. B. 279 E. 280 E).

Im ganzen betrachtet, ergibt sich folgendes: Wo die Begriffsverschiebung unwichtig ist, wird auf die Namensänderung kein Wert gelegt, wo sie dagegen wichtig wird, kann der Name zu Fehlern veranlassen und seiner Änderung muß Beachtung geschenkt werden. Der Name schmiegt sich also nicht immer von selbst ganz dem Begriff an und scheint nicht immer mit ihm *φύσει* verwachsen. Dem stehen Stellen gegenüber (vgl. 277 B), an denen deutlich wird, daß Einheit des Namens Einheit des Begriffes involviert. Aber erst die Spannung, die so bei der Beurteilung des Namens entsteht, wird seiner Natur gerecht und sie leugnen hieße Platon mißverstehen.

Kompliziert, aber für eine Diskussion über das Wesen des Namens nicht unergiebig ist sein Zusammenhang mit dem Meros-Eidos-Problem. Daß der Name beides erfassen kann, macht ihn

zu einem Mittel der Unterscheidung zwischen ihnen untauglich. Hier ist ein Punkt, an dem der Logos die Funktion des Onoma gradlinig weiterführt und wo, anders gesehen, Name und Logos sich nicht mehr organisch ergänzen, sondern der Logos zu bestimmen hat, welche Möglichkeit der Namengebung auf Grund der dem Logos immanenten Gesetze zu ergreifen ist. Bisher war der Name mehr Ausdruck des Auffindens bestimmter Seinszusammenhänge, wobei das Auffinden wie die Namengebung als ihr Ausdruck evident waren. Auf dieser schwierigeren Stufe hat der Logos einen Teil der Rolle der Evidenz übernehmen müssen und es muß deshalb die Abhängigkeit der Benennung von dem Logos mehr in den Vordergrund treten. 262 D: . . . *διὰ ταύτην τὴν μίαν κλῆσιν καὶ γένος ἓν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν.* Darin liegt, daß das Genos in der Diairesis durch ein bestimmtes Onoma bezeichnet zu werden pflegt.

Dasselbe besagt im Negativen auch das im griechischen Text Folgende: Auch ein Teil, der kein Eidos hat, besitzt doch seinen Namen, aber auch die sich am Eidos orientierenden *μέρη* werden benannt; der Name enthält also eine Fehlerquelle in sich, der nur vom Logos her beizukommen ist, denn für den Namen selbst ist sie indifferent.

Auch im alogischen Teil, dem Mythos, kommt der Name, allerdings in anderer Färbung, vor. Es ist von den Menschen der ersten Weltperiode die Rede: 271 C: . . . *καὶ γιγνεῖς δὴ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἐξ ἀνάγκης φυομένους οὕτως ἔχειν τοὔνομα καὶ τὸν λόγον.* Es geht also um die Notwendigkeit des Zusammenstimmens von Realität, Logos und Namen. Es kommt auf seine Zuverlässigkeit, nichts anderes an. Daß davon hier im Bereiche des Mythos die Rede ist, verpflichtet darum nicht weniger. Aber diese Stelle macht auch deutlich, in wie bestimmtem Sinne sonst noch im Dialog vom Namen die Rede ist, eben in dem oben definierten.

Es ist deutlich, daß im Politikos eine ausgebildete Theorie über die Funktion des Namens vorliegt. Der Name ist offenbar ein technisch fein ausgebildetes Werkzeug der Dialektik und er steht damit bei dem späten Platon auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung; aber sein Wert als Erkenntnismittel ist darum doch nicht sehr groß. Er spielt innerhalb des Politikos keine bedeutendere Rolle als im VII. Brief (s. auch 261 E des Politikos).

2. Logos.

Als zweites Erkenntnismittel wird im VII. Brief der Logos genannt. Er steht dort neben dem Namen, wenn auch eine Verbindung durch die nähere Bestimmung als *ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων*

συγκείμενος (342 B) gegeben ist und so beide nicht ganz voneinander zu trennen sind. Der Politikos weist ein ähnliches Bild auf, formal schon durch das häufige Zusammennennen beider Termini an denselben Stellen kenntlich (267 A u. ö.).

342 B im Brief wird am Kreisbeispiel die Bedeutung des Logos exemplifiziert: *τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντῃ, λόγος ἂν εἴη ἐκείνου ὥπερ στρογγύλον καὶ περιφερές ὄνομα καὶ κύκλος.* Stenzels Interpretation (a. a. O. S. 76) ist auch hierbei dem Folgenden zugrunde gelegt und hat auch der Untersuchung des Begriffs im Politikos den Weg zu weisen. Ein Satz aus Stenzels Interpretation sei herausgenommen, weil er für das Folgende die Grundlage gibt, in der Einzeluntersuchung dann freilich jeweils modifiziert werden muß: „Der Logos des Sophistes und Politikos war wie im VII. Brief die Definition."

Die *μέθοδος τῶν λόγων*, von der in 266 D gesprochen wird, d. h. eine bestimmte Form des Logos, ist die Diairesis. Die gleiche Bedeutung des Logos geht aus 267 A hervor: der *λόγος τοῦ ὀνόματος τῆς τοῦ πολιτικοῦ τέχνης* ist der Weg, der zum Resultat führt, das mit dem Begriff Politiker identisch ist, also die Diairesis.

Deutlich wird auch noch sonst häufig unter dem Logos diejenige Methode verstanden, die für den späten Platon die wichtigste ist, die immer zu irgendeinem Resultat führt: jeder Gegenstand fällt ja unter irgendeinen Begriffsstammbaum (z. B. 262 B. 265 A).

An einer Anzahl von Stellen ist nun entweder Logos geradezu mit Diairesis identisch oder aber er hat die gleiche Bedeutung, d. h. der Sinn des Wortes „Logos" liegt in erster Linie in der Funktion, die er in seinem Zusammenhang zu erfüllen hat und daß der Logos in diesem besonderen Falle die Diairesis sein muß, ist für das Verständnis des Zusammenhanges wohl ein richtiger Schluß, aber für das Verständnis des Sinnes erst in zweiter Linie wichtig (zu der ersten Art gehört die Stelle 262 B u. a., zu der zweiten die Stelle 265 A).

Dem stehen nun einige Stellen gegenüber, an denen der Logos das Resultat selbst, also die gefundene Definition bedeutet. 267 CD (vgl. auch 277 C): *ἦ τοῦτ' αὐτὸ καὶ μάλιστα ἡ ζήτησις ἐλλείπει, τὸ τὸν λόγον εἰρῆσθαι μέν πως, οὐ μὴν παντάπασί γε τελέως ἀπειργάσθαι.* Die Diairesis ist bis zum Schluß durchgeführt, die Objekte der *κοινοτροφική* sind bis zur letzten Differenzierung bestimmt worden und damit ist für die politische Techne also eine Definition gegeben. Trotzdem wird vom gefundenen Resultat behauptet, es sei nicht ganz zufriedenstellend. Es handelt sich hier nicht um eine Kritik an der Methode, der Diairesis, sondern an dem Resultat,

der schließlich abgegebenen Definition der politischen Kunst. Logos ist also die am Schluß formulierte Definition, nach der die Politik die Wissenschaft vom Menschenhüten ist.

Erst diese zweite Bedeutung des Logos: Definition, Resultat der Diairesis, scheint dem Logos des VII. Briefes adäquat zu sein und „Logos" in dem Sinne der Diairesis, also des Weges zur Definition, gehört scheinbar nicht in die Nähe des Terminus im VII. Brief. Der gleiche Riß würde dann aber zwischen beiden Arten der Verwendung des Terminus „Logos" im Politikos und im VII. Brief wie innerhalb des Politikos selbst zu finden sein. Aber es gibt im Politikos Stellen, die diese Schwierigkeit überbrücken.

274 E wird ein Fazit aus dem vergangenen Mythos gezogen und so versucht, die beiden verschiedenen Wege, die die Unterhaltung gegangen ist, Diairesis und mythische Erzählung, miteinander für den Zweck der ganzen dialektischen Bemühung zu vereinen und jenem Zweck nutzbar zu machen: *καὶ τὸ μὲν δὴ τοῦ μύθου τέλος ἐχέτω, χρήσιμον δὲ αὐτὸν ποιησόμεθα πρὸς τὸ κατιδεῖν, ὅσον ἡμάρτομεν ἀποφηνάμενοι τὸν βασιλικόν τε καὶ πολιτικὸν ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ.* Dieses ist vielleicht eine Stelle, an der beide möglichen Funktionen des Begriffes „Logos" ungetrennt in dem Wort liegen. Ein Verständnis hierfür läßt sich von einer aristotelischen Überlegung her erschließen (vgl. Aristot. Metaphys. Z 12. 1038 a 1 f.). Denkt man sich den Extremfall einer Diairesis mit nur einer notwendigen Teilung, so würden Resultat der Teilung und Teilung selbst zusammenfallen können. Der Unterschied zwischen den beiden Arten des Logos wäre also aufgehoben. Wo es sich nicht um eine Diairesis, sondern um andere Erklärung des Gegenstandes handelt, ist eine solche wie die mathematische Definition des Kreises die denkbar kürzeste und sie läßt ebensowenig wie die kürzeste Form der Diairesis eine Trennung zwischen der Definition selbst und dem Weg zu, auf dem man zu ihr gelangt. Von diesem Gesichtspunkt aus kann die Spannung zwischen dem Logos des Politikos und dem des VII. Briefes als aufgehoben gelten.

Im Politikos gibt es noch eine Reihe von Stellen, an denen eine Entscheidung zwischen der Bedeutung Definition oder Diairesis für den Logos schwierig oder vielleicht auch gar nicht zu treffen ist (vgl. 267 D. 268 B.D).

Daß außerdem „Logos" noch zuweilen in einer Bedeutung vorkommt, die weder mit der Diairesis noch mit dem Resultat des Dialogs, der Definition etwas zu tun hat[3]), beeinträchtigt den

3) Wo der Mythos als Logos bezeichnet wird (271 B, 271 C, 272 B), stammt

Wert des oben Diskutierten für eine Beurteilung des Zusammenhangs zwischen dem Logos- und dem Erkenntnisbegriff nicht.

Wo der Logos also in irgendeiner Verbindung mit der Diairesis vorkommt, stellen sich zwei Seiten an ihm heraus. Im VII. Brief war er eindeutig die Definition, im Politikos ist er außerdem auch der Weg zur Definition hin. Nicht überall sind beide Seiten voneinander scharf zu trennen. Jedenfalls schließt die Erweiterung der Deutungsmöglichkeit, die im Politikos gegeben ist, nicht den einfachen Sinn, der im VII. Brief vorliegt, aus: der Grund für die Bedeutungsspaltung ist die weite Ausdehnung des Weges, dessen Ende schließlich die Definition ist.

Die Termini „Logos" und „Onoma", die in der Erörterung des VII. Briefes die beiden ersten Erkenntnisstufen darstellen, finden sich unbeschadet zeitweise nichtterminologischen Gebrauchs als feste Termini im Politikos wieder, und zwar Onoma mit auffallender Häufigkeit. Aus Stellen, die einen Zusammenhang zwischen Onoma und Logos aufweisen, geht ihre Zusammengehörigkeit für das Erkenntnisproblem hervor, wie es im Politikos nicht erörtert wird, aber für den ganzen Dialog vorauszusetzen ist, wenn überhaupt der Zusammenhang der Terminologie im Politikos und VII. Brief einen Schluß auf Übereinstimmung der gedanklichen Bereiche zuläßt, in die die Termini gehören: das bedeutet in unserem Zusammenhang, daß auf dieser Grundlage eine Analyse des Aufbaus des Politikos unter besonderer Beachtung erkenntnistheoretischer Motivierung versucht werden darf.

3. Die Idee.

Von allen äußeren Einwirkungen auf den realen Kreis bleibt das fünfte in der Reihe der Erkenntnismittel unberührt: *αὐτὸς ὁ κύκλος*. Damit ist bezeichnet, was gewöhnlich die Idee eines Gegenstandes genannt zu werden pflegt (vgl. Stenzel, Sokrates 1921 S. 81 ff.). Zugleich ist jenes fünfte schon nicht mehr selbst Erkenntnisstufe, sondern dasjenige, um dessentwillen der Erkenntnisweg überhaupt eingeschlagen zu werden pflegt, der höchste Punkt und Endpunkt (vgl. Politikos 286 A): *αὐτὸς ὁ κύκλος, ὃν πέρι πάντ' ἐστιν ταῦτα* (342 C) und *οὐ γὰρ ἂν τούτων* (sc. der

der Terminus aus der Mythographie und ist im Sinne Herodoteischer Logoi zu verstehen. Er hat in diesem Zusammenhang seine festgelegte, gleichbleibende Bedeutung. Sonst besteht noch die Neigung, in sich geschlossene Dialogteile als Logos zu bezeichnen, so z. B. in 292 E den Exkurs 258 E ff., in 285 D das Beispiel von der Weberei.

Erkenntniswege) *μί τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἁμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται* (342 E). Bei der Definition des Staatsmannes mußte notwendig die Idealform in irgendeiner Weise dargestellt werden, um den Politiker daran zu orientieren.

Im Mythos war von dem göttlichen Weltenlenker die Rede. Nur auf diesen ersten Teil des Mythos kann sich die Bezeichnung des ganzen als eines Paradeigma beziehen, nicht auf den zweiten, der von den Zuständen der gegenwärtigen Weltperiode handelt und nach Platons eigenen Worten die Hauptsache ist (vgl. 272 D und 274 B; s. auch S. 49 f.), denn diese Beschreibung bietet nichts Verglichenes, sondern den Hintergrund (vgl. Friedländer, Platon, Eidos usw. S. 239) für die Darstellung des Politikers und ist damit selbst unmittelbar Element der Darstellung. So bleibt also nur der andere Teil des Mythos, der Vergleich mit dem göttlichen Weltenlenker, um die Paradeigma-Funktion zu tragen. Es scheint zwar, daß der Gott mit dem menschlichen Politiker überhaupt nicht vergleichbar ist, wenigstens wird auf die Unähnlichkeiten das Hauptgewicht gelegt (z. B. 275 BC, 276 D). Aber hierher ist eine andere, ganz absolut ausgesprochene Stelle zu beziehen, nach der Gleichheit und Ungleichheit in einer unlöslichen Wechselbeziehung zueinander stehen (285 AB): . . *δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαι περ ἐν εἴδεσι κεῖνται, τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὦσι, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται*[4]). Diese Stelle ist wichtig, weil sich nach dem von ihr gegebenen Programm die Behandlung der problematischen Beziehungen des göttlichen Staatenlenkers zum menschlichen Politiker vollzieht: der Mythos und die den Mythos auswertenden Stellen betonen den unüberbrückbaren Abstand zwischen ihnen, der spätere Teil wird im Gegensatz dazu die Bemühung um eine Verknüpfung beider zeigen. Freilich steht auch der Mythos für sich unter dem Gegensatz: Gleichheit und Ungleichheit. Das Gemeinsame, Verbindende ist zunächst nur die auf den Gott und den Menschen gleichmäßig übertragene Metapher „Hirt". Die Gleichheit der Bezeichnung erscheint an den Ungleichheiten der an Qualität verschiedenen Wirkungsbereiche und der göttlichen und der menschlichen Natur des Welten- und des Staatenlenkers gemessen unberechtigt. Es kann erst später gezeigt

4) Die gleiche Methode wird Hippokr. Epid. VI 3, 12 empfohlen: *κεφάλαιον . . . συνάγοντα καὶ καταμανθάνοντα εἰ ὁμοιά ἐστιν ἀλλήλοισιν, αὖθις, τὰς ἀνομοιότητας τούτοισιν εἰ ὅμοιαι ἀλλήλῃσιν, ὡς ἐκ τῶν ἀνομοιοτήτων ὁμοιότης γένηται μία. οὕτως ἂν ἡ ὁδός.*

werden, daß auch die Ungleichheit, die jetzt beherrschend erscheint, gegenüber einer höheren Art von Gleichheit wieder mehr zurücktritt.

Die verschiedenen Stufen der Unähnlichkeiten und Ähnlichkeiten, die so durchlaufen werden, bezeichnen die Stellung, die der menschliche Politiker dem göttlichen Weltenlenker gegenüber einnimmt, und das ist wichtig, um die Funktion der Darstellung göttlichen Waltens zu erkennen.

In 275 BC handelt es sich im Anschluß an den Mythos darum, den Anspruch auf den Titel *νομεύς* für den menschlichen Politiker als unberechtigt zurückzuweisen: im Vergleich mit dem göttlichen Herrscher ist der menschliche König durch seine Abhängigkeit von allem, was zur Erhaltung des Lebens wichtig ist, einem Untertan ähnlicher als jenem. Es kommt hier also gerade auf die Unähnlichkeiten beider an und für eine etwa vorhandene Ähnlichkeit, deren Existenz wir nach 285 AB erwarten dürfen, ist an dieser Stelle noch kein Anhalt vorhanden. Aus dem folgenden (vgl. 276 A) geht hervor, daß das Königtum zu Kronos' Zeiten und das heutige beide zusammen unter den Oberbegriff *ἀγελαιοκομική* gehören. (Das wird gleich darauf noch einmal wiederholt (276 D). Aber hier kommt es Platon offenbar mehr auf das Trennende als auf das Verbindende an, deshalb ist vom göttlichen Hirten die Rede, mit dem der Mensch ja nicht vergleichbar ist.) Damit ist die soeben getrennte Zusammengehörigkeit wieder hergestellt. Und wenn dann 276 A von einem „Königtum unter Kronos" die Rede ist, so schließt diese Bezeichnung der Tätigkeit des göttlichen Weltenlenkers in dem früheren Zeitalter vollends die Vergleichbarkeit mit der menschlichen Herrschertätigkeit ein, die bei der Ablehnung des Titels „Hirt" in Frage gestellt war.

Eine Beobachtung des Überganges von der diskutierten Verschiedenheit zur Ähnlichkeit deckt sich mit der Interpretation der dafür wichtigen Stellen in der Reihenfolge, die sie im Dialog haben, denn nur so können die einzelnen Schichten voneinander abgehoben werden. Ohne unmittelbar auf das Dialogthema Bezug zu nehmen, ist die Teilung aller *ὄντα* in zwei Gruppen (285 E) doch für einen jeden Gegenstand und das ihm entsprechende Ideal wichtig, weil beide immer in dem Verhältnis der zwei Arten von *ὄντα* zueinander stehen: für einen Teil der *ὄντα* können nun ihnen entsprechende, leichter faßbare Ähnlichkeiten das Verständnis vermitteln. Aber diese *ὄντα* sind nicht die größten und wertvollsten, für die vielmehr gilt, daß sich kein Abbild aufweisen läßt, das ihr Wesen auch nur vergleichsweise voll zum Ausdruck brächte. Auch das Eidolon des VII. Briefes ist voll der Gegensätze zu der Idee, die es

verkörpert. Es ist nun die Frage, wie weit das an dieser Stelle allgemein Formulierte für den Dialog selbst maßgebend war; daß es maßgebend war, darf vermutet werden. Der Versuch, eine den beiden Arten von ὄντα entsprechende Teilung der Formen des Politikers oder Königs vorzunehmen, führt zu notwendiger, schärferer Abgrenzung des vorhandenen menschlichen Politikers vom Definiendum und des Ideals schlechthin von dem nur Züge des Ideals tragenden Herrscher. Jedenfalls aber ist der menschliche Politiker selbst kein wahrnehmbares Abbild des göttlichen Weltenlenkers, das heißt, es gibt Verschiedenheiten zwischen beiden, die die Möglichkeit einer Identität ausschließen. Bei dem Vergleich des Politikers mit der Weberei kommt es auf die wahrnehmbaren Gleichheiten an, bei der Unmöglichkeit eines Vergleichs des göttlichen Ideals mit dem menschlichen Politiker ist auf die Unüberbrückbarkeit das Hauptgewicht gelegt.

Im Zusammenhang mit der Abtrennung des Politikers von allen, die ihm den Rang streitig machen könnten, wird von 293 A ab besonderer Wert auf den Begriff der ὀρθότης gelegt. Von da an ist im Gegensatz zur betonten Trennung beider vorher wieder eine Annäherung an Züge der göttlichen Politikergestalt zu beobachten. Für das Verständnis der Idealvorstellung, die Platon vom Politiker hat und die Feststellung, ob sie etwas mit der „Idee" zu tun hat oder doch wenigstens Norm ist, deren Bedeutung in ihrer praktischen Verwirklichung liegt, muß der ὀρθότης-Begriff wichtig werden, ebenso ein Vergleich mit dem Gott des Mythos.

Platon selbst gibt mit ausdrücklichen Worten nur an einer einzigen Stelle einen Anhalt dafür, daß eine Verbindung des nachmythischen Idealstaates mit den Zuständen in der ersten Weltperiode des Mythos vorhanden ist (303 B): von allen aufgezählten Verfassungsformen (Monarchie, Tyrannis, Aristokratie usw.) muß man diejenige Verfassung, die bis dahin die ὀρθή oder ἀρίστη genannt wurde, abheben οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων. Die Wahl des Vergleichs weist mit den Worten οἷον θεόν auf den Mythos hin und es müßte sich zeigen lassen, daß die Gott und Mensch unterscheidenden Züge, wie sie der Mythos darstellt, in dem Gegensatz der ἀρίστη zu allen übrigen noch die gleiche Rolle spielen, es sei denn, daß man gar nicht ernstlich nach einer Beziehung des Mythos auf den Logos sucht. So aber müssen auch scheinbar leichte Berührungen scharf interpretiert werden dürfen.

Zur Unterstützung der Ansicht vom Bestehen eines Zusammenhanges zwischen dem ersten (etwa bis p. 275 E reichenden) Dialogteil und jenem späteren, auf den es jetzt hauptsächlich an-

kommt, dient auch folgende Stelle: in 292 E f. wird auf den Exkurs 258 E ff. angespielt, wenn dort behauptet wird, es gebe auch unter einer großen Zahl von Menschen nicht viele wirkliche Könige. König könne ja (wie festgestellt sei, und zwar damals in dem Exkurs, in dem sich herausstellte, es sei gleichgültig, ob der König wirklich herrscht oder nicht) nur der genannt werden, der wirklich die königliche ἐπιστήμη besitzt. Im folgenden werden weitere Momente aufgezählt, durch die die ἀρχή der ἐπιστήμη beeinträchtigt wird oder auch nicht. Das Thema des Exkurses wird also nicht nur wieder aufgenommen, sondern auch weitergeführt.

Die Aufzählung alles dessen, was für die wahre πολιτικὴ τέχνη unwesentlich ist, ist für unseren Zusammenhang von geringerer Bedeutung als die im folgenden herausgestellten positiven charakteristischen Züge und vor allem diejenigen, die als über das menschliche Maß hinausgehend abgelehnt werden. Die ersten Regeln für die menschlichen Politiker werden aufgestellt (293 C): sie sollen ἀληθῶς ἐπιστήμονες καὶ οὐ δοκοῦντες μόνον sein. Solange die Dialektik es (wie noch im Exkurs 259 A ff.) nur mit Begriffspyramiden zu tun hat, auch wenn sie sich dabei an der Realität orientiert (Hausvater, König usw. als reale Formen des Politikers), ist die Meßbarkeit an einer Norm noch nicht gegeben. Sie erscheint erst nach dem Mythos als ein neuer Gesichtspunkt. Zunächst wird nun der Begriff der ὀρθότης noch weiter verwandt (vgl. u. a. 293 E, das in 297 C wieder aufgenommen wird) ohne genau fixiert zu werden: die Bestimmung als einer Besserung der bestehenden Verhältnisse gibt nichts dafür aus, um die ὀρθὴ πολιτεία in eine bestimmte Sphäre des Seins zu verweisen, es ist eine zu blasse Charakteristik. Soviel ist allerdings sicher, daß es um menschliche politische Techne geht und auch die ὀρθὴ ἀρχή muß also danach als eine unter menschlichen Verhältnissen mögliche angesehen werden. Aber in der Erörterung über die νομοθεσία deckt sich die Vorstellung von der ὀρθὴ πολιτικὴ nicht mehr mit derjenigen von der ἀρίστη, d. h. die ὀρθὴ ἀρχή ist nicht realisierbar: das beste wäre es, wenn es gar nicht auf Gesetze, sondern nur auf die Einsicht des Herrschenden ankäme (294 A). Damit beginnt bereits eine nicht zu verwirklichende Idealvorstellung. Höchstes und realisierbares Ideal gehen offenbar auseinander, wenn im folgenden die Notwendigkeit eingesehen wird, auf die höchsten gestellten Ansprüche zu verzichten. Schließlich ist es δεύτερος πλοῦς, aber doch eben von allem möglichen das beste, wenn mit Gesetzen regiert wird. Daß aber der menschliche Politiker den höchsten Anforderungen nicht entsprechen kann, daß er nicht überall in seinem Staate zugleich nach dem Rechten sehen kann, liegt in seiner menschlichen Natur

und so sind die Gesetze in ihrer Sturheit auch ein Ausdruck der Unfähigkeit des menschlichen Politikers zu weitgehendster Fürsorge für jeden einzelnen (vgl. 294 E 295 AB). Von den Grenzen, die der menschlichen Natur gesetzt sind, war aber bereits an jener Stelle die Rede, an der aus dem Mythos die Einsicht resultiert, daß die menschlichen Politiker von ihrer Natur abhängig sind und in dieser Hinsicht mehr Untertanen als idealen Herrschern ähnlich sehen (275 C). Im Zusammenhang mit dem Mythos zuerst ausgesprochene Gedanken wirken also später weiter.

Wird nun aber im Gegensatz zum menschlichen Politiker eine Idealgestalt gezeichnet, die mit dem göttlichen Weltenlenker die Unbehindertheit durch seine eigene Natur gemeinsam hat, so ist damit doch noch nicht die zweite Behinderung durch die Natur der Objekte der Herrschertätigkeit aufgehoben. Sie fällt für den göttlichen Politiker ebenfalls fort, nicht durch seine Tätigkeit, sondern weil es zum Charakter jener Epoche überhaupt gehört. Also wird an diesen späteren Stellen nicht der Gott des Mythos selbst zitiert, sondern es erscheint ein einzelner Zug, der unrealisierbar ist, aber zu einem Idealbild gehört und sicherlich, auch wenn das für den Gott nicht ausdrücklich gesagt worden ist, ihm eigentümlich ist.

Das Gute und Richtige irgendwie zur Verwirklichung zu bringen, nicht gehemmt durch besondere dazu einzuschlagende Wege (z. B. der Gesetzgebung), wird für das Ideal des menschlichen Politikers wohl in Anspruch genommen, zugleich aber doch, weil es über seine Fähigkeiten hinausgeht, als für ihn unerreichbar abgelehnt. An der Erreichbarkeit hindert gerade das Menschentum des Politikers, so daß das Ideal nur von einem Wesen mit übermenschlichen Eigenschaften verkörpert gedacht werden kann. Platon kommt an keiner Stelle darauf zu sprechen, ob die einzelnen von ihm erwähnten Züge idealer Art abstrakt für sich zu fassen sind oder ob ihnen eine geschlossene Vorstellung einer Gesamtgestalt eigenen Wesens zugrunde liegt. Bezeichnenderweise ist die Gesamtgestalt in der Dialektik nicht gezeichnet. Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Mythos und Logos ist der Grund dafür, daß der Gott und der Idealpolitiker nicht wirklich gleichgesetzt werden. Wenn also die der Dialektik gesetzten formalen Schranken für einen Augenblick außer acht gelassen werden, so darf als Resultat, das sich bisher ergeben hat und das sich auch weiter herausstellen wird, formuliert werden, daß, wenn alle Beschränkungen fallen, die der Materie gesetzt sind, der Gott in freier unbegrenzter Wirksamkeit das Urbild des Politikers ist. Von hier aus betrachtet enthält der spätere Dialogteil einen wich-

tigen Wendepunkt: mit der Trennung des Gottes vom Menschen, wie sie aus dem Mythos folgte, war noch nicht die Trennung der Idee vom realen Politiker gegeben, sie mußte im Logos noch einmal vollzogen werden.

Einzelne Wendungen festigen das so gewonnene Bild. Die Aufgabe eines den Bedingungen der Gegenwart nicht unterworfenen Politikers wäre es, seine Untertanen nicht zu bessern (297 AB), sondern ihnen zum vollendet Guten zu verhelfen und vor allem nicht *κατὰ δύναμιν*. So ist also die dem menschlichen Politiker gestellte Aufgabe schon wieder ein schwächeres Abbild einer dahinter stehenden Idealform, wie sie einem von allen menschlichen Bindungen gelösten Politiker entsprechen würde. Aber zur Durchführung der dem menschlichen Herrscher gestellten, bereits beschränkten Norm gehört immanent die Bewahrung auch jener idealen Form politischer Tätigkeit, denn von den Technai, zu denen auch die Politik gehört, gilt ja *τὸ τοῦ μετρίου πλέον καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὂν ἀλλ' ὡς ὂν καλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφλάττουσι. καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σώζουσαι πᾶσαι ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται* (284 AB). Auch an dieser Stelle steht wie in unserem Gedankengang vorher die absolute Norm hinter dem Bewahren des Mehr oder Weniger als Funktionen der Norm. Auf das gleiche Resultat führt auch folgender Gedankengang: Vom Kosmos wird im Mythos gesagt, er versuche, so gut er es vermöge, die unter der göttlichen Leitung herrschenden Zustände zu bewahren (273 B). Auch der Weg, den er nimmt, ist dem früheren gegenüber wohl modifiziert, denn er verläuft in der entgegengesetzten Richtung, aber er hat doch wesentliche Ähnlichkeit mit ihm, denn beide Male sind es Kreisbewegungen (269 E). Die Analogie: Kosmos — Mensch ist von Platon selbst ausgesprochen worden (274 A u. ö.). Wenn wir sie hier anwenden, so ergibt sich für das Bild, das wir von Platons Politikos-Vorstellung gewinnen, wieder, daß hinter allem als reinste Form der göttliche Weltenlenker steht: wie der Kosmos einen Teil der Wirksamkeit des Gottes übernimmt und nach seinem Vorbild nach bestem Vermögen durchführt, so ist auch die Tätigkeit des menschlichen Staatsmannes nur ein Bewahren göttlicher Norm, wenn das auch durch notwendige Zugeständnisse, die der inferioren Natur gemacht werden müssen, zuweilen verdunkelt wird.

Nach dem, was bisher gesagt worden ist, schließen sich deutliches Abrücken der nicht realisierbaren Idealform von der Definition eines Politikers, der zwar möglichst gut, aber zum Wirken in der Gegenwart bestimmt ist (297 E), und wiederum eine Verknüpfung beider in der Entstehungsgeschichte der Verfas-

sungen (297 E ff.) nicht aus. Auf das Genos dieses Abschnittes wird später zurückzukommen sein (s. unten S. 27 ff.). Hier genügt es zu wissen, daß keine einmaligen Tatsachen dargestellt werden, sondern *τὰ οἷα ἂν γένοιτο*, eine Entwicklung, die also eine höhere Geltung in sich trägt. Mit der Darstellung ist ein zweiter Zweck verbunden: es soll zugleich die Widersinnigkeit des geschichtlichen Verlaufs erkannt werden und sie wird durch das Beispiel von dem Steuermann und dem Arzt deutlicher, als sie jemals durch die einfache Erzählung von der politischen Entwicklung werden konnte. Der zuerst dargestellte Zustand ist ein Leben noch nicht unter Gesetzen, sondern unter dem Walten eines Sachverständigen, der von der Menge zwar für böswillig g e h a l t e n wird, es aber darum doch nicht i s t. Im gleichen Sinne ist auch 301 CD zu verstehen und Platons historische Einsicht von seiner innersten Überzeugung von dem, was möglich ist, also durchaus zu trennen. Es liegt nahe, hierbei an das Schicksal des Sokrates zu denken.

Es fragt sich nun freilich, wie die Auffassung von der jedenfalls möglichen Realität eines (natürlich nur menschlichen, das heißt nicht absoluten) *ἐπιστήμων* und seiner Identifikation mit dem Definiendum (die erst unten näher begründet werden kann, aber doch wohl als notwendige Folgerung aus unserer Auffassung hier schon einzusehen ist) gegenüber einer Lehre von der Entwicklung zum Schlechteren hin aufrecht zu erhalten ist, wie sie ebenso im Mythos wie in der paradigmatischen Entwicklungsgeschichte in 298 A ff. gegeben wird. In der Tat wird durch unsere Auffassung, der Politiker in 298 A sei als *ἐπιστήμων*, das heißt aber auch als einer, der der Episteme gemäß handelt, zu betrachten, geleugnet, daß die Entwicklungstheorie für Platons eigene Konstruktion verbindlich sei. Nach Pohlenz' Interpretation des Zusammenhanges (Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, Leipzig 1923 S. 96) hat es keinen *ἐπιστήμων* gegeben und die Entwicklung ist, weil ein zum Mißbrauch Geneigter anfangs an der Spitze des Staates stand, zu recht verlaufen: „Da aber einmal die Menschennatur zum Mißbrauch der Macht neigt, ist die absolute Monarchie des Weisen ein Ideal, ... Praktisch muß gerade das erste sein, daß man den Mißbrauch der Macht verhindert, und dazu bietet sich nur das eine Mittel, das er in der Politeia verächtlich beiseite geworfen hatte, die streng gesetzliche Bindung.“ Es scheint danach, als ob Pohlenz von hier aus einen geraden Weg zum Definiendum hin sieht, das so überhaupt keine über den Durchschnitt der Menschen hervorragenden Züge trägt. Argumente gegen diese Auffassung gibt unsere gesamte Darstellung, einzelne Aufzählung er-

übrigt sich also. Das stärkste Argument gegen Pohlenz ist aber jedenfalls der Vorwurf, daß er durch einen einzigen Satz (301 CD) eine lange Auseinandersetzung (297 E ff.) null und nichtig sein läßt. Wir stellen dem die Überzeugung entgegen von dem Vorhandensein eines ἐπιστήμων (in der historischen Entwicklung zu Beginn, aus der zeitlichen Reihenfolge herausgehoben aber doch wohl als überhaupt irgendwann einmal vorhanden anzusehen), der nur verkannt zu werden pflegt. Die Entwicklung zum Schlechteren hin ist auch sonst eine historische Einsicht Platons. Wie kann er, zumal er hier selbst seine Einsicht zu konkretisieren scheint, dem noch einmal mit seiner Definition einen ἐπιστήμων gegenüberstellen wollen und offenbar meinen, daß dessen Tätigkeit diesem historischen Gesetz nicht unterliege, denn weshalb hätte er ihn sonst überhaupt definiert? Gegenüber Pohlenz' Auffassung ergibt sich für unsere Meinung also eine besondere Schwierigkeit, auf die wir unabhängig von einer bereits vorhandenen Behandlung der gleichen Frage durch Günter Rohr (Platons Stellung zur Geschichte, Episteme Heft 1, Berlin 1932 S. 106) gekommen sind. Da wir uns, nachdem beide Darstellungen zum gleichen Punkt gelangt sind, Rohr ganz anschließen müssen, wie wir meinen, sei seine Lösung der Aporie hier zitiert: „Läßt also Platon, aller Überzeugung von der Kreislaufentwicklung und der letzten Unzulänglichkeit menschlicher Techne und Pronoia zum Trotz, mit der Durchführung seines Staates und der Verwirklichung des ihm zugehörigen Menschen eine neue Ära der Geschichte anbrechen? ... Liegt also hier die Divergenz zwischen Theorie und Praxis, und ist also Platon doch im tiefsten Grunde unhistorisch? Diese Frage können wir getrost mit ‚ja' beantworten. Nicht ‚im tiefsten Grunde', aber als praktischer Mensch, als Staatsgründer oder Staatsprophet ist Platon unhistorisch, muß er unhistorisch sein." Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen als Rohr, indem wir konstatieren, daß Platon dieses Problem selbst empfunden und gestellt hat, wenn er einen ἐπιστήμων von der Art seines Definiendum in die konkrete Situation geschichtlicher Entwicklung einfügt. Eine positive Lösung des Problems aber gibt Platon nicht, er begnügt sich mit der Resignation: einen solchen ἐπιστήμων muß es wohl nie gegeben haben. Er konnte aber überhaupt keine positive Lösung geben, wenn Rohrs Meinung richtig ist, daß eine Spannung zwischen der historischen Einsicht und dem Gründerwillen nicht zu umgehen war.

Wir kehren zu unserem vorherigen Gedankengang zurück. Das realisierbare Idealbild wird im Dialog nirgends in ausdrücklicher Beschreibung gegeben, aber es läßt sich aus allem Gesagten

kombinieren: ein Politiker, der Gesetze und eigene Techne nach deinem Ermessen anwendet. Ein *ἐπιστήμων* dieser Art muß in der historischen Entwicklungsgeschichte 298 A ff. mit dem am Anfang stehenden gemeint sein, denn es handelt sich um einen menschlichen Politiker, der also unter alle vorher diskutierten Beschränkungen fällt und trotzdem handelt er ganz nach eigenem Ermessen, so daß er Mißtrauen erwecken kann. Die Stellung dieses Politikers zu den Gesetzen wird der des Arztes 295 CD entsprechen: er gibt sie selbst und ändert sie nach eigenem Belieben ab. Das paßt zu dem, der überhaupt der erste Politiker ist: einer muß am Anfang einmal die Gesetze gegeben haben und der das tat, war natürlich seiner eigenen Schöpfung gegenüber noch freier Herr, d. h., es waren für ihn noch nicht Gesetze maßgebend in dem späteren Sinne, wie sie im Verlauf der historischen Entwicklung erst auf einer späterer Stufe auftauchen: als unbedingt verbindliche Richtlinien. Historisch gesehen, kann eine solche Gestalt nur am Anfang der Geschichte stehen, aber absolut betrachtet ist sie für Platon Grundlage: das realisierbare Idealbild und damit das Definiendum. Die geschichtliche Erscheinungsform, das gesetzmäßige Königtum, kann mit diesem Idealbild nicht ganz zur Deckung gebracht werden, denn es ist viel stärker von den Gesetzen bestimmt als jenes. Was schließlich definiert wird, ist deutlich das nur in geringerem Maße den notwendigen Beschränkungen unterworfene: das Idealbild des menschlichen Politikers. Aber wenn es in der Gegenwart überhaupt noch einmal in Erscheinung treten soll, so kann das nur in der Form des konstitutionellen Königtums geschehen. Das ist eine Konzession an die geschichtliche Entwicklung, die aber erst in dem gemacht wird, was sich auf die Verwirklichung des Ideals bezieht, nicht zur Fixierung des doch im übrigen gewißt durch Beschränkungen beeinflußten Idealbildes selbst dient. Die Vielfalt der festgestellten Züge beeinträchtigt aber die Gesamtvorstellung nicht. Ihre Einheit kommt deutlich in 301 AB zum Ausdruck: *καὶ μὴν ὁπόταν αὖθις εἰς ἀρχὴ κατὰ νόμους, μιμούμενος τὸν ἐπιστήμονα, βασιλέα καλοῦμεν, οὐ διορίζοντες ὀνόματι τὸν μετ' ἐπιστήμης ἢ δόξης κατὰ νόμους μοναρχοῦντα.*

Damit sind wir bereits bei einem anderen Zusammenhang innerhalb des gleichen Problems der Wechselbeziehung von Ideal und Realität angelangt, beim Begriff der Mimesis. An allen Stellen, an denen dieser Begriff zum Ausdruck gelangt (vgl. 300 C und DE, ferner 297 C, 293 E, 301 A), handelt es sich um Nachahmung des der politischen Tätigkeit zugehörigen Ideals durch Formen der Politik. Mimesis ist also Ausdruck des Verhältnisses der Realität zur Idee.

Der Begriff der Mimesis findet sich bereits früher im Zusammenhang des Mythos, und zwar in zwei voneinander abweichenden Bedeutungsnuancen. So ist 274 A (vgl. auch 274 D) davon die Rede, daß die Erde von den auf ihr lebenden Geschöpfen in der Lebensform nachgeahmt wird. Es ist nun die Frage, ob eine Beziehung zwischen der Verwendung des Terminus in den genannten Stellen des Mythos und an der oben zitierten Stelle aus dem letzten Dialogteil (301 AB) besteht.

Auch die Menschen haben also Anteil an der Natur des Kosmos und irgendwie sind schließlich auch bei ihnen in ihrem Leben Erscheinungen zu erwarten, die dem langsamen Zutreiben des Kosmos einer Katastrophe entgegen entsprechen. Wenn 273 C der Weg des Kosmos zum Verderben hin erwähnt wird, so liegt es jedenfalls nahe, nach ähnlichem im Leben auch der Menschen zu suchen. Nicht mehr im Mythos, wohl aber im letzten Dialogteil tauchen Besorgnisse wegen einer Gefahr schließlichen Ruins auch für das staatliche Leben auf und am staatlichen Dasein hängt — wenn nicht für Platon, für wen dann? — die Existenz der Menschen. Am Abschluß der paradigmatischen Entwicklung der Verfassungsform in der Geschichte (301 E) steht ein Ausdruck der Verwunderung darüber, daß wenigstens einige Verfassungen dauerten trotz ungünstigster Entwicklungsmöglichkeiten und so eine Ausdauer zeigten wie keine andere Techne. Auch die historische Folge wies die Tendenz zum Schlechten hin auf: am Anfang stand der ἐπιστήμων, am Schluß sinnloses Festhalten an starren Formeln. Daß hier im späteren Dialogteil der gleiche Prozeß für das menschliche staatliche Leben einsetzt, wie er im Mythos das Schicksal des Kosmos ist, scheint mir sicher. Die im Mythos nur für die primitivsten Lebensformen aufgezeigte Nachahmung des Kosmos durch die Menschen erscheint — ohne daß freilich der Terminus Mimesis wieder aufgenommen wird — noch einmal, wo es um höhere Lebensformen staatlicher Gemeinschaft geht.

Mit dem vorher am letzten Dialogteil festgestellten Terminus Mimesis (= Verhältnis der Realität zur Idealität) haben die Stellen des Mythos 274 A und D nichts zu tun. Für ihn ist wichtig, welche Stellung der Kosmos in seinem Verhalten zu dem ihm in einer früheren Weltperiode vom göttlichen Weltenlenker auferlegten einnimmt. Es war in 273 B vom Kosmos gesagt: so gut er könne, halte er die Erinnerung an das Vorbild des Demiurgen bei seiner eigenen Tätigkeit fest. Das ist deutlich eine Mimesis dessen, was als Anordnung des göttlichen Politikers für das Richtige angesehen wird, auch wenn hier der Ausdruck Mimesis selbst nicht fällt. Der ganze Mythos ist ja auf den Gegensatz der beiden Zeit-

alter und ihrer Zustände und Institutionen eingestellt, aber auch auf die Beziehungen der gegenwärtigen Zeit zu der früheren. Zwar heißt es von dem goldenen Zeitalter (271 E), daß es damals keine Staatsverfassungen gab, aber dafür war der Grund die sie ersetzende Fürsorge des Gottes, der damit die Funktionen übernahm, in die sich später der Einzelne (in der Sorge für die allernächst liegenden Dinge, die mit der Tätigkeit eines Hirten vergleichbar ist) und der Staat (soweit es eben nicht auf diese allerpersönlichste Pflege ankommt) zu teilen hatten. (Vgl. 274 D: Die διαγωγή geht den Politiker an, die ἐπιμέλεια den Einzelnen. Beides war im goldenen Zeitalter in der Hand des Kronos vereint.) Wenn die im goldenen Zeitalter noch ungetrennte Einheit der Lebensordnung der Menschen in der Gegenwart so auseinandergerissen wird, so ist jene Einheit die höhere Form und in der späteren Trennung bleibt für diejenigen, die die Funktionen des Gottes übernehmen, die Aufgabe, die Ordnung durchzuführen nach dem Maßstab der göttlichen Leitung, wenn sie auch weit dahinter zurückbleiben wird. Daß damals im Verlauf des Mythos größerer Wert auf die Verbindung zwischen Mensch und Kosmos gelegt wird, die später, wie wir gesehen haben, vorausgesetzt ist, besagt nichts gegen die Wichtigkeit eines zweiten Mimesis-Begriffes, der erst in einem späteren Zusammenhang entscheidende Bedeutung hat, aber im Mythos seine Grundlage erhält.

Wenn sich daraus nur soviel ergeben hat, daß die Tätigkeit des göttlichen Hirten und des menschlichen Politikers auch von hier aus gesehen (vgl. S. 16) nicht nur in dem Verhältnis der Unvergleichbarkeit miteinander stehen (unvergleichbar, weil es sich nur in einem Falle wirklich um einen Hirten handelt, wie festgestellt wird), sondern wenn sie doch insofern etwas Gemeinsames haben, wie auch die Bewegung des Kosmos, nachdem er sich selbst überlassen ist, mit der Periode, in der er vom Gott gesteuert wurde, dadurch zusammenhängt, daß die zweite unvollkommenere Art der Bewegung nur eine durch die dem Kosmos immanente Materie beeinträchtigte Nachahmung des Idealzustandes ist — wenn soviel erreicht worden ist, so ist damit eine neue Grundlage für die Beurteilung des letzten Dialogteiles geschaffen. Erst vom späteren Dialogteil aus wird deutlich, daß eine positiv zu wertende Beziehung zwischen dem Gott und dem menschlichen Politiker besteht: die dort erörterte Abhängigkeit des realen Politikers von seinem Idealbild und die Identität wesentlicher Züge des Idealbildes mit entsprechenden des göttlichen Weltenlenkers beweisen das.

Noch ein anderes läßt sich vielleicht hinzufügen. Daß das Paradeigma der Weberei in einer bestimmten Absicht gewählt ist, beweisen spätere Stellen, an denen Termini, die zur Webkunst gehören, auf die politische Techne angewandt werden (vgl. 306 A ff. 289 C). Zwar wird der Weber ebenso wie Arzt und Steuermann außer im Politikos auch in anderen Dialogen gern vergleichsweise herangezogen, aber wenn im Politikos der Staatsmann metaphorisch eine Art Steuermann genannt werden kann, so ist auch auf diese Weise eine Beziehung zum göttlichen Steuermann des Mythos hergestellt.

4. *Ὄψεις καὶ αἰσθήσεις.*

Der Gedankengang des Vorangehenden hat es mehrfach mit sich gebracht, daß auf die realen Formen der politischen Techne geachtet wurde. Ihnen gebührt eine gesonderte Erörterung, der Wichtigkeit der von ihnen vertretenen Rolle entsprechend.

Unter den aufgezählten Verfassungsformen (vgl. 291 D f.) ist nach dem Zusammenhang und für Platons Werturteil das Königstum die wichtigste. Schließlich hat die königliche Techne allein Anspruch darauf, mit der politischen Techne identifiziert zu werden. Die Gleichsetzung beider erfolgt aber nicht in diesem Zusammenhange zum erstenmal. Beide Bezeichnungen werden bereits in der vormythischen Diairesis als gleichwertig verwendet. Die Einführung des Gebrauchs geschieht durch den Exkurs 258 E ff.

Der Zweck des ganzen Exkurses scheint ein doppelter zu sein: einmal, daß durch ihn die Möglichkeit gegeben wird, den Begriff der politischen Techne mit dem der königlichen zu vertauschen (vgl. 259 D), und das ist, wie der weitere Verlauf der Unterhaltung zeigt, die äußerlich erkennbare Spur einer Wirkung des Exkurses auf das Folgende. Daneben steht als zweites die größere Differenziertheit des Begriffes „Politiker", die durch den Exkurs erreicht wird. In seiner Hauptfunktion ist der Exkurs deshalb eine Umgrenzung der vorher verwandten Termini: praktische und erkenntnismäßige Episteme (258 E): diese Begriffe sind nicht nach dem Gesichtspunkt vorhandener oder nur möglicher Wirksamkeit zu unterscheiden und ebensowenig nach dem äußeren Umfange des Wirkungskreises. Notwendig sind diese Gedanken für den Verlauf des Folgenden nicht. Der Begriff der praktischen und erkenntnismäßigen Erkenntnis, der in 259 CD in Erscheinung tritt, ist noch der gleiche wie in 258 E vor dem Exkurs und nicht der verfeinerte, der im Laufe des Exkurses entsteht. So scheint der Ex-

kurs ein merkwürdig überflüssiges Gebilde in einem gedanklich gröberen Zusammenhang. Gegen seine Existenz ist aber nichts einzuwenden, denn gerade im Politikos ist das Interesse für Nebenfragen stark: im Zusammenhang des Mythos interessiert die Eudaimonia (272 B ff.) und methodologische Exkurse begegnen mehrfach (vgl. z. B. 283 B ff. u. ö.). Aber auffällig ist der Exkurs besonders innerhalb des strengen Gedankenganges der Diairesis. Das ganz äußerliche Kriterium des Namenstausches im Anschluß an den Exkurs führt so auf eine Bedeutung des Exkurses im Zusammenhang des ganzen, die sich nicht mit seiner eben erörterten Aufgabe der genaueren Begriffsdiskussion der praktischen und der erkenntnismäßigen Techne deckt. Wenn der Namenstausch überhaupt wichtig ist, so muß der einzige vorhandene Unterschied zwischen Politiker und König, der hier bemerkbar ist, Beachtung verdienen: der König ist in der Realität die am nächsten liegende und bekannteste Form des Politikers. Von dieser Stelle her betrachtet ist das Wiederfinden des Politikers im König eine Vorstufe zu der Erörterung über die Staatsformen in 291 A ff. In beiden Fällen handelt es sich um die — berechtigte oder unberechtigte — Identifizierung bestimmter real vorhandener Formen mit dem Begriff des Definiendum. Da das Hauptgewicht des Exkurses nicht in dem eben behandelten Gesichtspunkt zu suchen ist, sondern, wie eben gesagt wurde, in seiner anderen Aufgabe liegt, so ist, was hier der Deutlichkeit halber stärker als erwünscht hervorgehoben worden ist, nicht letzte Bedeutung des Exkurses, wohl aber ist die festgestellte Beziehung der Beachtung wert.

Der Teil, in dem von den vorhandenen Verfassungsformen die Rede ist, wird formal von dem vorangehenden abgegrenzt. Es handelte sich bis dahin um die Abtrennung des wahren Politikers von Angehörigen anderer Berufe, die doch als Kronprätendenten auftreten und dem Politiker den Rang streitig machen. Die Methode war mit dem Paradeigma der Weberei gegeben: im Zusammenhang des Paradeigma ging die Abtrennung auf diairetischem Wege vor sich, für den Politiker wurde durch engsten Anschluß an das Paradeigma ohne eine eigentlich selbständig durchgeführte Methode das gleiche erreicht. Darauf folgt in 291 A ein formal von dem vorangehenden unterschiedener Teil. Für einen Augenblick wird die logische Diskussion abgebrochen und die Phantasie gewinnt die Oberhand: *πάμφυλόν τι γένος αὐτῶν* [sc. *ἀτόπων τινῶν*] *ὥς γε ἄρτι σκοπουμένῳ φαίνεται. πολλοὶ μὲν γὰρ λέουσι τῶν ἀνδρῶν εἴξασι καὶ κενταύροις καὶ τοιούτοισιν ἑτέροις, πάμπολλοι δὲ Σατύροις καὶ τοῖς ἀσθενέσι καὶ πολυτρόποις θηρίοις. ταχὺ δὲ μεταλλάττουσι τάς τε ἰδέας καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἀλλήλους.* Die Phantasieerschei-

nung wird freilich gleich darauf εἰρωνικῶς abgetan (291 B), aber der Schluß des Teiles wird durch die Wiederaufnahme jener Phantasie bezeichnet (303 C): τοῦτο μὲν ἀτεχνῶς ἡμῖν ὥσπερ δρᾶμα, καθάπερ ἐρρήθη νῦν δὴ Κενταυρικὸν ὁρᾶσθαι καὶ Σατυρικόν τινα θίασον, ὃν δὴ χωριστέον ἀπὸ πολιτικῆς εἴτε τέχνης· νῦν δ' οὕτω πάνυ μόγις ἐχωρίσθη. Diese Einleitung gibt mit ihrer Ironisierung zusammen den Beginn eines Mischproduktes konstruierenden Verstandes und sinnreicher Phantasie. In 291 C beginnt die Aufzählung der Verfassungsformen. In 292 B f. wird eine Wiederholung der vormythischen Diairesis gegeben und die sich aus dem Mythos ergebende Frage nach dem Wesen der politischen Techne (siehe 275 A), die bis dahin noch nicht beantwortet worden ist, wieder aufgenommen. Die gleiche Aufgabe tritt aber im Verlaufe des Gespräches später noch einmal an die Unterredner heran. Wenn in 305 E f. wiederum nach der Beschaffenheit der königlichen Techne gefragt wird, dann ist sicher, daß in dem dieser Stelle vorangehenden Teil diese Frage weder erledigt noch in Hinsicht auf das, worauf die Beschaffenheit geht, überhaupt erörtert sein kann. Doch zeigt der Verlauf des Dialogs, daß der einzige vorstellbare Weg aus dieser Aporie hier der Wirklichkeit entspricht: die in 292 B f. und 305 E f. aufgeworfenen Fragen decken sich nicht. Das erste Mal handelt es sich offenbar um die Festlegung der Stellung der politischen Techne zu den Verfassungstypen und ihre Gleichsetzung mit der königlichen Techne, noch nicht um die Art der Tätigkeit, die an der zweiten genannten Stelle in Frage steht. Die Abtrennung der übrigen Verfassungsformen geschieht immer noch unter Beibehaltung einer Art von Diairesis, wenn sich diese Art auch schon sehr von der sonst üblichen Begriffsteilung entfernt hat. Aber diese sogenannte „Diairesis" ist für einen Teil des Zusammenhanges nichts mehr als äußere lose daraufgelegte Form, denn an Bedeutung wird sie im Verlaufe des folgenden von anderen beherrschenden Gedanken zurückgedrängt: die Vorstellung, eine Herrschaft sei möglich mit und ohne Gesetze, ist für die Abtrennung der schlechteren und ganz schlechten Verfassungen weniger wichtig als für die Bestimmung des Wesens der einzig richtigen Staatsform. Die abzutrennenden Verfassungsformen müssen ja auch notwendigerweise, sobald sie als solche erkannt werden, an Interesse einbüßen. Aber hier kommt es darauf an, daß neben dieser Aufgabe eine andere läuft: das Wesen des wahren Politikers zu bestimmen, die scheinbar methodisch jener untergeordnet wird, aber durch größere Selbständigkeit und Betonung im Zusammenhang des Ganzen als die primäre erscheint. Das wird noch betont durch ein exkursartiges Entgleiten aus dem methodischen Zusammenhang: in

297 E beginnt die Entwicklungsgeschichte der Verfassungen. So gehen formal und sachlich zum mindesten zwei Fäden durcheinander, die beide für die Komposition des Teiles wichtig sind, aber voneinander verschieden sind: wollte man den Aufbau nur nach dem Prinzip der Abtrennung von den falschen Staatsformen verstehen, so würde das längere Eingehen auf das Verhältnis des Definiendum zur Idealform unverständlich bleiben. Und würde formal die Diairesis noch als das wirklich unumschränkt herrschende Prinzip betrachtet, so würde die Erörterung über die Gesetze und die Entstehungsgeschichte der Verfassungen als Parerga zu erklären wegen ihrer Länge und Wichtigkeit doch schwierig und nicht wahrscheinlich sein.

Für den Zusammenhang, in dem schließlich auch die Verfassungsformen für das Erkenntnisproblem wichtig werden, ist eine formale und eine sachliche Betrachtung anzustellen.

Es ist bereits bemerkt worden, daß die Einleitungs- und Schlußworte des von 291 A bis 303 C reichenden Teiles ihn stilistisch von seiner Umgebung abheben. Wenn dann zunächst auch im gewöhnlichen Stil fortgefahren wird, so scheint die größere Lockerung von der strengen Form der Diairesis doch wenigstens soviel bewirkt zu haben, daß ein Übergang zur Erzählung historischer Entwicklung nicht als merkwürdig empfunden wird. Die Einfügung dieses anderen Genos der Rede geht ohne einen Hinweis darauf vor sich (297 E). Das fällt besonders gegenüber den stilistischen Bemerkungen bei der Einführung des Mythos (268 D) ins Gewicht. Da nun keine Notiz von dem besonderen Stilgenos der Erzählung genommen wird, so muß der stilistische Ablauf bis zu dieser Form der Darstellung hin kontinuierlich gewesen sein und die Diairesis wirkt auch formal nicht mehr nach. Bei der Umschau nach einem diesem Teil verwandten im gleichen Dialog geraten wir bereits vom stilistischen auf das sachliche Gebiet. Von einer Entwicklung zu gegenwärtigen Zuständen war schon einmal, und zwar im Mythos die Rede. Das Verhältnis beider Teile zueinander ist deshalb notwendig zu untersuchen.

Der Mythos hat den Wechsel der beiden Weltperioden und ihren Verlauf zum Thema. Auf die Bedeutung des Weltenlenkers der ersten Periode für den Dialogzusammenhang ist schon einmal hingewiesen worden (vgl. oben S. 17). Nach Abschluß des Mythos ist als der mit seiner Hilfe entdeckte Hauptfehler die ungenügende Trennung zwischen Gott und Mensch festgestellt. Trotzdem ist das offenbar nicht der einzige Zweck des Mythos, wie aus zwei Stellen hervorgeht, durch deren richtiges Verständnis der Mythos erst in das richtige Licht rückt. In 272 D wird die Darstellung der gegen-

wärtigen Weltperiode mit den Worten eingeleitet: *οἳ δ' ἕνεκα τὸν μῦθον ἠγείραμεν, τοῦτο λεκτέον, ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν.* Das Folgende ist also eigentlicher Zweck des Mythos, der für den nachmythischen Dialogteil ausgenutzt werden soll. Eine ganz ähnliche Bemerkung findet sich in 274 B zu Beginn der Erzählung von den Lebensbedingungen der Gegenwart: *οὗ δὲ ἕνεκα ὁ λόγος ὥρμηκε πᾶς, ἐπ' αὐτῷ νῦν ἐσμὲν ἤδη.* Danach könnte jene erste Stelle 272 D überhaupt ein Vorverweis auf die zweite sein und soviel ist jedenfalls sicher, daß dem Schluß des Mythos besondere Bedeutung zukommt. Davon ist freilich in allen folgenden Stellen, die sich auf den Mythos beziehen, nicht die Rede. Einige davon müssen, um die richtige Würdigung des Mythos und vor allem seines zweiten Teiles zu ermöglichen, hier durchgegangen werden.

In 275 B wird als Grund für die Einfügung des Mythos seine Klärung der Metapher „Hirt" angegeben. Die Stelle ist etwa so zu verstehen: Der Mythos hat den Zweck, uns nicht nur wissen zu lassen, daß dem Politiker viele den Rang streitig machen — das hatten wir vor dem Mythos festgestellt —, sondern durch den Mythos sollte uns klar werden, daß der Gott allein die Bezeichnung „Hirt" verdient. Ebenso bezieht sich 277 B vor allem auf den ersten Teil des Mythos, in dem der Gott die beherrschende Rolle inne hat: als Entschuldigung für die merkwürdige Länge des Mythos, der eigentlich hätte kürzer sein müssen, wird gesagt, für den König gehöre sich nun einmal seiner Würde entsprechend ein gewaltiges Paradeigma. Damit wird aber nur auf den ersten Mythosteil Bezug genommen. Daß der erste Teil für die beabsichtigte Ironisierung besonders geeignet ist, erklärt hier seine einseitige Heraushebung.

Auf die Darstellung des gegenwärtigen Zeitalters wird also an keiner der sich auf den Mythos beziehenden Stellen ein Wert gelegt, wohl aber dagegen der übrige Inhalt des Mythos, das goldene Zeitalter und sein göttlicher Lenker besonders hervorgehoben. Dem steht die betonte Wertung des zweiten Mythosteiles (274 B—D) innerhalb des Mythos selbst gegenüber. Aber das kann unmöglich auf die rein mythischen Züge in diesem Teil gehen. Während wir den Mythosschluß bisher als Einheit nahmen, ist jetzt zu fragen, welche Elemente in ihm überhaupt imstande sein können, in einer wissenschaftlichen Unterhaltung weiterzuwirken. Nur der Urgeschichte angehörige Fakten sind also auszuschalten. Dahin gehört das plötzliche Verlassensein der Menschen von der Fürsorge des Dämons (274 B), ebenso die völlige Hilflosigkeit der Menschen (274 C), ferner die sagenhafte Hilfe der Götter und ihre

Spenden in Verbindung mit Unterweisung und Paideusis. Aber in diesem Punkte trennt sich bereits die Erzählung eines einmaligen Ereignisses, nämlich jener Schenkung, von deren bleibender Wirkung, der Kultur. Das Resultat der Unterweisung ist die Techne, die in verschiedenen Formen, auch als als politische Techne, im Dialog erscheint und die Paideia wird Wesensmerkmal des menschlichen Politikers (257 C). Etwas Bleibendes ist ferner von dem im Mythosschluß Erzählten die persönliche Unsicherheit, die durch die Fähigkeit, sich zu schützen, wohl gemildert ist, aber darum doch noch in das menschliche Leben drohend hineinragt. Wenn in 274 B auch nur von dem Überfall durch wilde Tiere die Rede ist, so darf das wohl als ein Zug für viele ähnliche angesehen werden. In die gleiche Richtung gehört der mühevolle Erwerb des Lebensunterhaltes (274 D). Auf die in diesen Feststellungen liegende Resignation ist bereits hingewiesen worden (vgl. oben S. 24). Schließlich ist von der Parallelität des Lebens von Mensch und Kosmos die Rede (274 D). Die Worte: so leben wir heute, damals aber auf jene Weise, zeigen zugleich auch, daß der angestellte Versuch, in dem interpretierten Teil die Lebensform als sein eigentliches Resultat herauszulösen, im Sinne Platons ist, denn jener Satz, der obendrein Schlußsatz des Mythos ist, faßt das sich aus allem Vorhergehenden ergebende Bild von der Lebensweise der Menschen zusammen. Was sich so als Resultat des Schlußteiles des Mythos ergeben hat, ist aber schließlich die Situation, die für den Beginn der historisch-genetischen Erörterung in 298 A ff. vorauszusetzen ist; die vordem offenbar noch staatenlose Gemeinschaft hat in dem absolut regierenden Einzelherrscher (der doch hinter dem Steuermann und Arzt des Paradeigma steht) zum ersten Male einen Vertreter der Staatsidee gefunden. Das ist der Beginn der politischen Entwicklung, der naturgemäß bald nach dem Eintritt in die gegenwärtige Weltperiode erfolgen muß. Es ist nicht zu erwarten, daß Einzelzüge des auf so allgemeine Resultate hinauslaufenden Mythosschlusses sich in dem Zusammenhang der Verfassungsgeschichte wiederfinden. Aber eine andere Beziehung läßt sich wohl feststellen. In 301 E ist, wenn auch in ganz anderem Zusammenhange, die Stimmung der Resignation unter den gegenwärtigen Zuständen die gleiche wie im zweiten Mythosteil: hier hat sie historisch in der Entwicklung und kausal in dem Charakter der Menschen ihre Bedingungen, dort waren es der mythische Ablauf der Geschehnisse und der Charakter von Kosmos und Menschen. Die Parallele wird noch durch Beobachtung des in 302 A Folgenden gestützt: die Gegenüberstellung der wenigen Verfassungen, die Bestand haben, und der vielen, die zugrunde gehen, erweckt den

Eindruck der Entwicklung zu einer Katastrophe hin, die nur durch die ausdauernde Natur der Staatsgebilde aufgehalten scheint. Das bringt eine Stelle des Mythos in Erinnerung, an der ähnliches von der Welt gesagt wurde (273 CD): mit der Zeit vergißt der Kosmos die geordneten Zustände der glücklichen Epoche immer mehr, das Schlechte nimmt überhand und es kommt soweit, daß der Weltenlenker, der sich zurückgezogen hat, das Steuer wiederum in die Hand nimmt, denn er fürchtet völligen Ruin des Kosmos. In beiden Darstellungen gibt es verwandte Züge: die Entwicklung auf eine Katastrophe zu ist sichtbar an den wenigen positiven Momenten und den zahlreichen negativen Erscheinungen: *ἔνιαί τινες αὐτῶν* (sc. *τῶν πόλεων*) *μόνιμοι . . εἰσί* vgl. mit *σμικρὰ μὲν τἀγαθά*. Ferner: *πολλαὶ μὲν* (sc. *πόλεις*) *ἐνίοτε . . . . διόλλυνται καὶ διολώλασι καὶ ἔτι διολοῦνται* vgl. *πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκειραινόμενος*. Das hier an zweiter Stelle Verglichene ist beide Male die innere Ursache für den mehr oder weniger weitgehenden Verfall. Es läßt sich an diesen Stellen nun also zwar nicht von einer Bezugnahme auf den Mythos reden, wohl aber von einer verwandten Einstellung zu den Objekten der Betrachtung.

Es kann danach als sicher gelten, daß die Voraussetzungen für die gegenwärtige Lebensform e i n Thema des Schlußteils des Mythos darstellten: *νῦν μὲν οὕτως . . . ζῶμεν . . .* (274 D). In den Voraussetzungen sind aber zugleich auch die Grundzüge des Bios gegeben, freilich an den Wirkungen auf den einzelnen Menschen orientiert und nicht an denen auf ein Gemeinwesen: die Menschen sind im Mythos als bloßes Kollektivum gefaßt, noch nicht als staatliche Gemeinschaft. Die Fortsetzung der Betrachtung von dem im Mythos Erörterten in einer Darstellung erster Bildung staatlicher Lebensform ist deshalb zu erwarten und es führt so eine gerade Verbindung herüber. Beide Dialogteile, der Mythos und die Erörterung über die Verfassungsformen, zunächst allerdings nur die Erzählung von ihrer Entstehung, sind also als zusammengehörig zu betrachten. Die formale Verbindung stellt die Form historischer Erzählung dar. Auch die gleiche pessimistische Einstellung zur Entwicklung und den sich daraus ergebenden Zuständen wie im Mythos, fand sich in 301 E wieder. Aber der rationalen Begründung hier (vgl. 301 E): *τοιαύτης τῆς κριτῖδος ὑποκειμένης αὐτοῖς τῆς κατὰ γράμματα καὶ ἔθη . .*) steht im Mythos die hinter dieser rationalen liegende philosophische gegenüber: die Entwicklung zu geschriebenen Satzungen hin hat in der mißtrauischen Natur des Menschen ihren Ursprung, das ging aus der historischen Darstellung hervor. Die Natur der Menschen ist aber nach dem Mythos die gleiche wie die des Kosmos (vgl. 274 D

u. a O.). Auch die Entwicklungsmöglichkeit des sich selbst überlassenen Kosmos ging zum Schlechten hin infolge der Doppelseitigkeit seines Wesens: das Materielle überwog das Göttliche in ihm (vgl. 269 C. 273 B).

Unsere Art der Betrachtung war wesentlich dadurch bestimmt, daß Platon selbst an keiner Stelle der beiden von uns in Beziehung gesetzten Dialogteile auf den anderen Teil Bezug nimmt. Es ist festgestellt worden, welches auf der einen Seite die Gedanken waren, die sich aus dem Mythos als bleibende und für eine Weltanschauung grundlegende ergaben und andererseits, welche die Zustände in der Welt allgemein betreffenden Vorstellungen der Entwicklungstheorie vorausgesetzt zu denken waren. Dabei wurde eine Beziehung zwischen den beiden Dialogteilen deutlich. Es ging aber nicht nur um einen kosmischen Hintergrund für die spätere Darstellung (vgl. Friedländer, Platon, Eidos usw. S. 239), sondern auch schon im Mythos handelte es sich um das Leben der Menschen, wobei es für uns weniger auf das Primitive ankam (das in der mythischen Darstellung natürlich besonders herausgestellt ist), als vielmehr darauf, daß e i n e Seite des menschlichen Lebens hier in den Grundzügen ihre Darstellung fand, und zwar gerade nicht die staatliche.

Es ist noch die Frage offen, welche Bedeutung die verschiedenen Verfassungstypen, oder im Sinne des Vorhergehenden benannt: die verschiedenen realen Erscheinungsformen des Begriffs „Politiker" für das Definiendum haben. In 291 D ff. werden zunächst die Verfassungsformen aufgezählt. Darauf, daß schließlich nur der legitime Alleinherrscher Politiker genannt werden kann, weist schon die aus einer früheren Stelle hierher übernommene Gleichsetzung der königlichen Techne mit der politischen (292 B) hin. Aber dieses schon zu Anfang des Dialoges innerhalb der ersten Diairesis vorweggenommene Urteil wird hier nicht verwertet und seine Bedeutung ist als Hinweis auf Platons hinter allem stehende Überzeugung beschränkt. Das erste Kriterium zur Entscheidung über den Wert der einzelnen Verfassungen ist in 292 E der Hinweis darauf, daß eine Menge nicht fähig ist, sich wirkliche Episteme anzueignen. Aber dieser Hinweis wird gleich wieder abgetan, die Konsequenz daraus erst später (300 E f.) gezogen: das ist die Abtrennung der durch eine Mehrzahl von Regenten vertretenen Regierungen. Die Episteme, die im Zusammenhang damit genannt war, wird eigentlich erstes Kriterium (vgl. 293 C). Unter dem Oberbegriff der Episteme steht auch die ganze Erörterung über die Notwendigkeit der Gesetze: die Gesetzgebung und das Herrschen ohne Gesetze in den verschiedenen Formen ist geradezu

die Äußerung der vorhandenen oder nicht vorhandenen, in ihrer Auswirkung gehemmten oder ungehemmten Episteme. So ist schließlich die Episteme überhaupt der Begriff, an dem Platon sich für die Beurteilung der Verfassungstypen orientiert. Aber der Gedanke einer Herrschaft mit Gesetzen oder ohne sie ist doch erst, wenn er auch später dem Episteme-Gedanken unterstellt wird, im Zusammenhang mit der Betrachtung der Verfassungen aufgetaucht. In 291 E f. werden an Unterscheidungsmerkmalen aufgezählt: für Tyrannis und Königtum das Gesetz und die Ungesetzlichkeit, für Aristokratie und Oligarchie die Armut und der Reichtum, für zwei Arten der Demokratie die Gewalt und die Freiheit. Wenn dann diese Merkmale in 292 A ff. als nicht zum eigentlichen Wesen gehörig abgelehnt werden, so ist auf diese Beurteilung zu achten, auch wenn zugleich im Abschnitt über die Wahrung der Nomoi die Wichtigkeit der Gesetzesherrschaft für das Definiendum hervorgehoben wird. Wenn die Unterscheidung zwischen Gesetzmäßigkeit und Ungesetzmäßigkeit wirklich nichts mehr für das Wesen des Definiendum ausgibt, dann kann — da späterhin keine anderen Züge mehr hinzukommen, die sich auf das „Wesen" des Staatsmannes beziehen, soweit das Wesen im Sinne der Idee gefaßt wird — die tatsächliche Beeinflussung, die die Definition durch den Gesichtspunkt der Nomoi erfährt, also gar nicht das „Wesen" des Staatsmannes (das „Wesen" wieder im reinsten Sinne genommen) mehr treffen. Die schließlich aber doch beeinflußte Definition kann dann nicht Definition einer Idee sein. Wir sind bereits früher (vgl. das S. 22 ff. Gesagte) zu dem Ergebnis gekommen, daß im Zusammenhang mit der Erörterung über die Gesetze eine Scheidung zwischen absoluter Idealform und menschlichem Ideal und Definiendum vorgenommen ist, zu der sich Platon nur widerstrebend entschließt (vgl. 301 D). Auf alle Züge, die nur dem Gott zukommen, mußte Platon für seine Definition verzichten, aber auf die Episteme Verzicht zu leisten, wird ihm schwer und so findet er den Ausweg: das Nachahmende und das Nachgeahmte können identisch sein. Freilich ist die Anwendungsmöglichkeit der Episteme sehr eng begrenzt: alle vorher eingestandenen Beschränkungen, denen der menschliche Politiker unterliegt, bleiben ja bestehen. Wichtig ist es für unseren Zusammenhang, daß offenbar die Definition mehr enthält als die Darstellung des eigentlichen Wesens des Staatsmannes, daß das Hineinbeziehen des Bereiches der Wirklichkeit für die Idee unwesentlich, für das Definiendum aber von Bedeutung ist. Für Platons Konstruktion ist also die Realität von Bedeutung und er würde, jedenfalls vom Standpunkt des Politikos aus, kaum wie Hegel auf einen Vorwurf, daß seine

Spekulationen nicht der Wirklichkeit entsprächen, die bekannte Antwort gegeben haben: „Um so schlimmer für die Wirklichkeit." Aber der Schnitt zwischen Idee und Definiendum wird scharf gezogen, ebenso am Staatsmann selbst wie an den Orientierungspunkten, die für die Darstellung von Bedeutung sind. Was für das Definiendum wesentlich ist, ist es darum noch nicht für das Auffinden der zu ihm gehörigen Idee. So sind schließlich auch die Verfassungstypen wohl wichtig für das Resultat des Dialogs, den definierten Staatsmann, aber nicht für seine Idealform. Aus der Realität wird also nicht auf die Idee geschlossen: die Idee ist nach Platons eigenen Worten nur durch den Logos faßbar, für sie gibt es keine Abbilder, auf die man hinweisen und damit zugleich das Wichtigste für ihr Verständnis tun könnte (286 A).

Unter zwei Formen läßt sich die Realität im Politikos zusammenfassen: als Voraussetzung für das Leben in der Gegenwart bestimmt sie die Definition und das Definiendum mit. In den späteren Teilen erscheinen die realen Formen des Definiendum selbst. Sie ergeben einen Gesichtspunkt, den der Gesetze, der für die Abgrenzung des Idealbildes vom Definiendum wichtig, aber für das Idealbild gleichgültig ist und nur dem Definiendum einen neuen Gedanken hinzufügt und so sein Bild bereichert. Aber in dem, was über die Gesetze gesagt wird, wirkt die Bestimmung der politischen Techne als Episteme nach, so daß es schließlich auf eine Erörterung hinausläuft, wie weit die Episteme sich auswirken kann und wodurch sie gehindert wird (z. B. durch die menschliche Natur dessen, der im Besitz der Episteme ist, die besonderen Verhältnisse der Gegenwart, also schon im Mythos vorgebahnte Gedankengänge). Außer jenem Gesichtspunkt der Gesetze ergibt sich aber aus den vorhandenen Verfassungstypen für das Definiendum nichts, nur ihr Entwicklungslauf stellt noch einmal die Realisierungsmöglichkeit des Definiendum in Frage.

Es ist danach soviel sicher, daß solche Gedanken und Teile des Dialogs, die formal als von der gewöhnlichen Dialektik unterschieden kenntlich sind und ihrem Inhalt nach sich ausdrücklich auf die realen Verhältnisse und Erscheinungen beziehen, für die Definition von wesentlicher Bedeutung sind. Aber es muß doch auch eine Trennung der bisher in ihrem Zusammenhang dargestellten Elemente vorgenommen werden, um die Art des Zusammenhanges nicht zu verdecken. Die eigentliche Darstellung der Verfassungstypen geschieht ja nicht auf dem Wege ihrer Schilderung, sondern sie werden als bekannt vorausgesetzt und an ihnen wichtige Züge (vgl. den Nomos-Begriff) und Grundvoraussetzungen (vgl. die Zustände der Gegenwart), die in diesem Zusammenhang

sämtlich, wie wir gesehen haben, der Realität angehören, zum Nutzen der Definition verwendet. Aber diese besondere Darstellungsform ist Eigentümlichkeit des Politikos und wenn im folgenden ein Vergleich mit dem Eidolon-Begriff des VII. Briefes angestellt wird, so muß sie beiseite gelassen werden zugunsten einer Beschränkung der Betrachtung auf das Vorhandensein überhaupt von real vorhandenen Abbildern des Politikers. Die Ergebnisse des VII. Briefes stimmen — wie zu erwarten ist, da es sich um die Beurteilung des gleichen Problems handelt — mit den Beobachtungen am Politikos im wesentlichen und soweit bei den verschiedenen Objekten der Definition überhaupt ein Vergleich angestellt werden kann, überein. Wo die Beobachtungen ins einzelne gehen, hört die Vergleichsmöglichkeit auf und so kann das Nebeneinanderstellen nur παχυλῶς geschehen. In 342 C ist die Unabhängigkeit des eigentlichen Kreisbegriffs von seinen realen Abbildern ebenso wie im Politikos Resultat der Betrachtung. Hierher gehört auch 343 A: Die realen Verfassungstypen waren ebenso wie der Kosmos voll von Gegensätzlichem zu der Idealform, als die so erst wirklich die Gestalt des Gottes erscheint, während die Zwischenstufen zwischen dem Gott und dem Definiendum sich als schrittweise Annäherung an das Definiendum bezeichnen lassen. An einer späteren Stelle (344 B) wird bei der Wiederholung der drei ersten Erkenntnismittel das Eidolon durch ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις ersetzt, eine Bezeichnung, die auf alle diejenigen Objekte der Erkenntnis zu gehen scheint, die nicht der mathematischen Sphäre angehören. Sie steht deshalb dem Bereich, in den der Politiker hineingehört, näher und behält doch die Funktion des Eidolon.

Die gleiche Einstellung zur Idee und der Realität im Politikos und im VII. Brief muß als selbstverständlich erscheinen. Wichtig ist für unseren Zusammenhang deshalb auch nicht eigentlich, die Parallelen aufzuzeigen, sondern in dem Gedankengang des Politikos eine bestimmte Ordnung zu sehen, die nicht in den Objekten der Betrachtung allein ihre Ratio hat, sondern einer eindeutig feststellbaren Stellung Platons zu der Aufgabe: eine Definition abzugeben, verdankt wird.

Eines könnte vielleicht noch Schwierigkeiten machen und es muß deshalb darauf hingewiesen werden. Es ist die Frage, was eine phantasiemäßige Vorstellung wie die der Entwicklungsgeschichte mit der Darstellung der realen Vorgänge der Wirklichkeit verbindet. Nun ist sie freilich nur insofern phantasiemäßig, als sie an die Stelle einer zwar nicht faßbaren aber doch möglichen Entwicklung tritt. Das erleichtert den Übergang zu dem real Vorhandenen. Wie wenig überhaupt eine Grenze zwischen der sinnlichen Wahrneh-

mung und der anschaulichen Vergegenwärtigung sinnlicher Eindrücke für den platonischen Erkenntnisbegriff vorhanden ist, setzt Stenzel a. a. O. S. 68 ff. auseinander. Hier genügt es, darauf zu verweisen.

5. Episteme.

Unerwähnt ist bis jetzt nur noch die im Aufbau des Erkenntnisschemas im Brief an vierter Stelle genannte Episteme (342 C). Stenzels Interpretation muß auch hier zugrunde gelegt werden (a. a. O. S. 76): „Die vierte Stufe ist ... als ἐπιστήμη die theoretische Einsicht in den Sinn der unteren Stufen, in ihr systematisches Verhältnis zueinander. Aber nicht nur die allgemeine Einsicht in das Verhältnis von Namen, Begriff und Bild, obwohl diese, um eine moderne Wendung zu gebrauchen, in jedem Falle ‚gegenwärtig' sein muß, sondern die im inhaltlich bestimmten Falle zu bewährende Urteilskraft, die den richtigen Namen, den richtigen Begriff und das richtige Abbild von dem bestimmten Gegenstande und damit ihn selbst in allen seinen Erscheinungsweisen erfaßt ... den richtigen Begriff." Hier kann vielleicht einiges dazu beigetragen werden, Stenzels Interpretation, die allein auf dem Text des Briefes beruht, zu stützen. Es findet sich nämlich im Politikos eine Reihe von Stellen, an denen die eingeschlagenen methodischen Wege einer Kritik unterzogen werden. Daß solche Kritik im Politikos einen besonders breiten Raum einnimmt, hat in der Beurteilung des Dialogs seinen Ausdruck darin gefunden, daß man ein zeitweises Überwiegen des Methodischen über das Inhaltliche feststellte (vgl. Stenzel, Studien usw. S. 94). Wenn ein Teil der Stellen sich nun speziell auf erkenntnistheoretische Probleme bezieht, so ist damit e i n Gesichtspunkt für ihre einheitliche Betrachtung gewonnen und andererseits gibt die Feststellung beabsichtigter Kritik dieser Art in einem Definitionsdialog Stenzels Interpretation der vierten Erkenntnisstufe eine Stütze. In dem Zusammenhang dieser Arbeit gehört die Betrachtung der Episteme zum Peripheren, denn für die Definition des Politikers hat sie nur indirekte Bedeutung und sie könnte hier mit dem gleichen Rechte fortbleiben wie in 344 B des VII. Briefes, wo die Erkenntnisstufen noch einmal, aber ohne sie aufgezählt werden. Aber sie führt als Kritik an den eingeschlagenen methodischen Wegen auf deutliche Sonderung der einzelnen Methoden voneinander und damit schließlich auf das Aufbauproblem, das als letztes behandelt werden muß.

Eine Kritik an der Durchführung der Diairesis findet sich in 264 B: πεποίηκε γὰρ ἡμᾶς καὶ νῦν παθεῖν τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν

πάθος . . οὐχ ἡσύχους εὖ διαιροῦντας ἠνικέναι βραδύτερον. Καὶ καλῶς γε, ὦ ξένε, πεποίηκε. Ταῦτ' ἔστω. Damit ist ein Problem angedeutet, das erst später in 283 B ff. beantwortet wird, als noch einmal eine ähnliche Frage entsteht, ob nämlich der große Umweg bei der Definition der Webkunst notwendig war: μάτην οὐδὲν τῶν ὀηθέντων ἔδοξε ὀηθῆναι. Καὶ θαυμαστόν γε οὐδέν. Es folgt die Erörterung über die Meßkunst. In ihrem Verlauf wird auch der Mythos erwähnt (286 B), an dessen Größe in 277 B Anstoß genommen worden war. An zwei Stellen ist also das Problem vorbereitet, bis es bei einer späteren Gelegenheit einmal diskutiert wird [5]).

Ein Besinnen auf die Art der Durchführung der Dialektik findet sich im Dialog noch häufiger: auch die ganze Erörterung über das Eidos-Meros-Problem dient, soweit sie nach ihrer Zugehörigkeit zum Thema des Dialogs zu beurteilen ist, solchem Selbstbesinnen. Auch das ist eine Art angewandter Episteme und ihr Wert liegt einmal in der Förderung, die die Kritik für den im Augenblick irgendwie einen falschen Weg Einschlagenden bedeutet und zum anderen in dem, was aus jeder speziellen Einsicht bleibt und über den konkreten Fall hinausgehende Gültigkeit hat. Es ist deutlich, daß es sich hierbei um das gleiche handelt wie das von Stenzel (s. oben S. 37)) als „die im inhaltlich bestimmten Falle zu bewährende Urteilskraft" bezeichnete, „die den richtigen Namen, den richtigen Begriff und das richtige Abbild von dem bestimmten Gegenstande und damit ihn selbst in allen seinen Erscheinungsweisen erfaßt . . . den r i c h t i g e n Begriff". Dem steht bei Stenzel noch eine andere Möglichkeit gegenüber, die Episteme aufzufassen, „die allgemeine Einsicht in das Verhältnis von Namen, Begriff und Bild", „die theoretische Einsicht in ihr (d. i. der unteren Stufen) systematisches Verhältnis zueinander". Es ist aber einzusehen, daß in jedem konkreten Falle die Episteme sich auf eine besondere Seite, die jeweils gerade wichtige und interessierende, richten wird. Deshalb kommt es hier nicht darauf an, die einzelnen von Stenzel charakterisierten Seiten der Episteme im Politikos wiederzufinden (es wäre nicht schwierig, z. B. in den Beziehungen

5) Vorbereitungen eines Problems in dieser Weise finden sich im Politikos ziemlich häufig. Zu der zitierten Stelle sei noch hingewiesen auf 263 AB, wo sich ein ganz deutlicher Verweis auf 283 B ff. findet. Mit dergleichen Vorverweisen ist eine Möglichkeit zur Verklammerung der Dialogteile untereinander geschaffen, die von Platon offenbar gern verwendet worden ist: so enthält der nachmythische kurze Teil 276 A bis 277 A in sich bereits alle den Dialog späterhin füllenden Elemente im Keime. Schließlich ist auch die vor dem Mythos gestellte Frage nach der Abtrennung derjenigen, die dem Politiker den Rang streitig machen, eine solche Klammer, da sie nach dem Mythos wieder aufgenommen, aber noch nicht gleich, sondern erst später beantwortet wird.

von Namen auf den Logos auch die eben zitierten Nuancen aufzuzeigen (vgl. dazu S. 11 ff.), sondern es müssen möglichst diejenigen Stellen hervorgehoben werden, an denen eine bestimmte platonische Auffassung nicht nur hinter dem Erörterten zu spüren ist, sondern offenbar im Mittelpunkt des Interesses gestanden hat. In den früheren Teilen der Arbeit kam es darauf an, die Theorie von den Erkenntnismöglichkeiten, die der Durchführung der Definition zugrunde liegen mußte, herauszustellen. Soweit die Episteme auf die Beziehungen zwischen dem einzelnen Erkenntnisweg (Name, Logos, sinnliche Erscheinung) und dem durch ihn erfaßten Objekt geht, ist mit der Diskussion jener einzelnen Wege, die geleistet wurde, auch diese von Stenzel als „im inhaltlich bestimmten Falle zu bewährende Urteilskraft" formulierte Seite der Episteme bereits erledigt worden. Jetzt kommt es also auf die Episteme nicht als Beurteilung der im konkreten Falle aktuellen Wichtigkeit der eingeschlagenen Methode an, sondern auf die Feststellung, welchen Wert die Methode als Erkenntnismittel hat. Ich wage es nicht zu entscheiden, ob diese Nuance in Stenzels Worten: „theoretische Einsicht in den Sinn der unteren Stufen" liegt.

Im Zusammenhang mit den Namen ist mehrfach davon die Rede gewesen, daß eine Besinnung auf den Wert der Benennung zu merken war. Es ist bereits (S. 11) auf die Stelle 261 E hingewiesen worden, an der von der geringen Zuverlässigkeit der gegebenen Namen die Rede war. Das ist dem Sinne nach die aus der Kritik des Briefes 343 A f. gezogene praktische Konsequenz, denn dort wird die Überzeugung ausgesprochen, daß die Namen den Dingen nur willkürlich beigelegt seien. Allerdings ist die Kritik im Brief noch um einen Grad schärfer formuliert, als die Konsequenz im Politikos gezogen wurde.

In diesen Bereich gehört auch 266 D: *. . τῇ τοιᾷδε μεθόδῳ τῶν λόγων οὔτε σεμνοτέρου ἐμέλησεν ἢ μή, τόν τε σμικρότερον οὐδὲν ἧττον μακρὸ πρὸ τοῦ μείζονος, ἀεὶ δὲ καθ' αὑτὴν περαίνει τἀληθέστατον*[6]). Es ist auch im Politikos zu erwarten, daß ein so deutlich konstatierter Mangel auf eine andere Weise wieder ausgeglichen ist. Der Mangel an spezieller Wertung ergibt sich zwar im Laufe der Diairesis: es kam zu der Zusammenstellung des Genos Mensch

6) Vgl. Stenzel, Studien usw. S. 28: „Wenn es Platons Ziel wurde, ohne Rücksicht auf den Wert alles zu erkennen, so trat zunächst das, was von Teleologie in der *ἀρετή* ruhte, zurück, um freilich in gereinigter Form sogar viel bewußter und klarer zu einer wirklichen Teleologie — man denke an den Timaios — ausgestaltet zu werden." In Anm. 1 zu der gleichen Seite wird für die Negierung jeder Rücksicht auf den Wert noch auf Soph. 227 B und Philebos 58 C verwiesen.

mit dem Genos, das *γενναιότατον καὶ ἅμα εὐχερέστατον* genannt wurde und dessen Name nach dieser Beschreibung deutlich genug war. Aber die zitierte Kritik ist ganz allgemein ausgesprochen. Sie bleibt deshalb im Bewußtsein der Unterredner gewiß ebenso wie des Lesers haften und wirkt weiter. Dem kann eine Stelle gegenübergestellt werden, an der die Würde des Definiendum geradezu auf den Gang der Dialektik eingewirkt haben soll, jedenfalls nach Platons Behauptung, die freilich nicht sehr ernsthaft ist. In 277 B heißt es, wenn doch der Basileus Gegenstand der Diskussion sei, so sei es seiner Würde nur gemäß, daß man für ihn ein fast zu großes Paradeigma, den Mythos, eingefügt habe. Das starke Gefühl für den Wert des Definiendum soll einen formalen Ausdruck gefunden haben, der freilich nach Platons eigenen Worten übertrieben wäre. Es kann erst später (s. unten S. 53) gezeigt werden, daß die Ironie nicht nur in dem zu suchen ist, was auf den ersten Blick als zu ihr gehörig erscheint, im *θαυμαστόν* und der herbeigerufenen Ananke, die durchaus nicht notwendig ist, sondern die Ironie liegt noch in einer tieferen Schicht: der Mythos ist eigentlich und nach dem allein richtigen Urteil über Länge und Kürze (vgl. den Exkurs über die Meßkunst, besonders die Erwähnung des Mythos in 286 B) so wie er ist, berechtigt und gut. Aber in unserem Zusammenhang kommt es darauf an, daß der Gesichtspunkt der Würde offenbar doch im Stillen lebendig geblieben ist, wenn er auch hier nur in einer ironischen Wendung erscheint. Freilich wird an keiner Stelle darauf hingewiesen, daß die in der nivellierenden Diairesis nicht zu ihrem Recht gekommene Würde nun später irgendwann an einem bestimmten Punkte der Unterhaltung entschädigt würde. Aber der Dialogverlauf im ganzen zeigt das Definiendum von mannigfachen Seiten und es ist sicher, daß bei der am Schluß erreichten Definition von einem Nivellieren nicht mehr die Rede sein kann. Aber die Diairesis ist jedenfalls nicht zu einer Definition fähig, in der der Wert des Definiendum gebührend herausgestellt wird, sie wird dem Definiendum deshalb nicht in jeder Hinsicht gerecht, ihre Richtigkeit ist nicht allgemeingültig, so daß es nur heißen kann: *καθ' αὑτὴν περαίνει τἀληθέστατον.*

Negative und positive Beurteilung stehen sich naturgemäß gegenüber, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Der jedenfalls einseitige Logos, der den Wertmaßstab nicht in sich begreift, ist andererseits doch der einzige Interpret der höchsten Dinge (286 A). Wenn wir hierzu die Einschränkung aus dem Timaios 29 B hinzufügen: *καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις*, so ist darin die Spannung zwischen den beiden eben bezeichneten Wesenszügen des Logos enthalten.

Schließlich sei noch auf 277 D hingewiesen, wo bei Gelegenheit der Erörterung über das Wesen des Paradeigma eine andere Episteme gemeint ist, als die bis jetzt in dem Zusammenhang dieses Teils der Arbeit erwähnte: ganz allgemein die Fähigkeit zu einer Einsicht wissenschaftlicher Art. Die Episteme ist also hier viel weiter gefaßt, als wir es vorher tun mußten. Wenn aber eine Besinnung auf Erkenntnisvorgänge überhaupt konstatiert wird, dann liegt auch der Kritik der einzelnen auf die Definition hinführenden Erkenntniswege mit um so größerer Wahrscheinlichkeit eine geschlossene Vorstellung von der für die theoretische Fundierung einer Definition notwendigen Erkenntnistheorie zugrunde.

Damit sind einige Züge der den ganzen Politikos durchziehenden methodisch-theoretischen, vom Thema abgelösten Erörterungen angedeutet. Sie sollen hier nur dazu dienen, die in früheren Teilen der Arbeit herausgestellte Bedeutung verschiedener Erkenntniswege (Name, Logos und Realität) für das Resultat des Dialogs von einer anderen Seite her als Platon selbst problematisch für seinen Erkenntnisbegriff (der hier natürlich in engem Sinne als auf ein bestimmtes Definiendum gehend anzusehen ist) noch deutlicher zu zeigen, als das sich bis dahin ohnehin schon in den ersten Teilen der Arbeit ergab.

II.

Wenn sich bisher im ganzen soviel ergeben hat, daß die einzelnen Erkenntnisstufen des VII. Briefes in irgendeiner Form auch für den Politikos maßgebend sind, dann ist weiter zu fragen, ob sie sich so auswirken, daß auch in der Komposition des Dialogs etwas von ihnen zu spüren ist. Erst mit Hilfe des Aufbaus kann überhaupt festgestellt werden, wie weit die Wirksamkeit der Erkenntnistheorie im Zusammenhange eines konkreten Falles geht. Etwa festgestellte Einwirkung auf die Form der Darstellung setzt schon ein hohes Maß bewußter Rücksichtnahme auf die Bedeutung der Erkenntnislehre für die Definition voraus. Die Aufgabe, die hiermit für das Folgende gestellt ist, entnimmt ihre Daseinsberechtigung aber vor allem der herrschenden Unsicherheit über die Komposition des Politikos und besonders über die Bedeutung des Mythos im Zusammenhang des Dialogganzen.

Die Meinungen der Interpreten des Politikos gehen über den Mythos extrem auseinander. Besonders schroff lehnt Walter Willi (Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie, Zürich 1925) eine Möglichkeit der Rechtfertigung des Mythos ab, allerdings ohne genaue Interpretation aller Stellen, die innerhalb des Dialogs auf den Mythos Bezug nehmen. So ist die recht wichtige Stelle 286 B unberücksichtigt geblieben (s. unten S. 53). Der Mythos habe nur den Zweck, die Diairesis richtigzustellen. Daß der Mythos dem Logos merkwürdig nahe steht, ist richtig bemerkt und darauf wird in einem späteren Teil noch näher eingegangen werden müssen (s. unten S. 56 f.), aber diese Verwandtschaft ist anderer Art als Willi meint und beschränkt sich nicht darauf, daß der Mythos dem Logos ein verwendbares Resultat liefert. Willis Gesamtbeurteilung, die Komposition des Politikos zeige ein Versagen der Fähigkeiten des alternden Platon, verdient nicht, diskutiert zu werden, zumal sie auf einer sehr schmalen Basis der Interpretation ruht. Im übrigen hat die Interpretation die Aufgabe, ihr Objekt mit den ihm gemäßen Maßstäben zu messen, nicht seine gedankliche und künstlerische Einheit nach dem Standpunkt etwa des Symposion zu werten. Vergleichende Werturteile sind in Willis Beurteilung des Politikos ein nicht überwundenes Hindernis, das den Weg zu vorurteilsloser Interpretation versperrt. Der Politikos hat jedenfalls ein Anrecht darauf, vor allem aus sich und seinen ihm eigentümlichen gedanklichen und künstlerischen Rang erklärt zu werden.

Karl Reinhardt (Platons Mythen, Bonn 1927) betont die Abhängigkeit des menschlichen Politikers von dem göttlichen Lenker der Welt, den er nachahmt. Damit ist eine Funktion des Mythos festgelegt. Das konnte auch nicht gut im Logos gegeben werden und es ist so wenigstens einzusehen, warum überhaupt das Genos des Stils und der Sache gewechselt worden ist. Aber es bleibt noch unverständlich, warum dann Platon in dem Mythos besonders viel auf den Teil angekommen ist, der von der gegenwärtigen Weltperiode handelt (vgl. 272 D 274 B). Auch daß ein großer Dialogteil so nur eine religiöse Funktion erfüllt, erscheint nicht ganz einleuchtend, besonders im Hinblick auf die sehr bewußte kritische Einstellung und Selbstkontrolle des methodischen Vorgehens, die den ganzen Dialog durchzieht und ihm ein eigentümliches rationales Gepräge gibt.

Von einer ganz anderen Seite her versucht Leisegang (Denkformen, Leipzig und Berlin 1928) das Problem zu fassen. Er sieht nicht auf die Komposition des einen Dialogs, sondern sucht, indem er andere Dialoge hinzuzieht, eine Theorie der Entstehung (unter anderem auch im Mythos des Politikos) und Entwicklung (vgl. Politikos 291 D ff. 297 B ff.) der Staatsformen zu finden. Daß hier Wichtiges für die Komposition gesehen ist, ist oben S. 26 ff. gezeigt worden. Im übrigen ist Leisegangs Absicht, dieses alles dem Auffinden einer bestimmten Denkform nutzbar zu machen, hier gleichgültig.

Willy Theiler (Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zürich und Leipzig 1925) findet in dem Wechsel der Weltalter die wechselnde Herrschaft von Nus und Ananke wieder. Aber das gibt nichts für die Komposition aus, da auf diese Weise keine Verbindung des Mythos mit den übrigen Dialogteilen geschaffen wird, weder eine sachliche noch eine formale.

Versuche dieser Art, im Mythos philosophische Theorien zu sehen, sind nach Ulrich von Wilamowitz (a. a. O.) abzulehnen. Er geht sogar soweit, dem Mythos nur psychologisch-künstlerischen Entstehungsgrund in des alternden Platon Erzählerfreude zuzubilligen. Aber er macht auf eines aufmerksam, was für die weitere Behandlung der Frage von Bedeutung ist: nirgends habe Platon so ausführlich und nachdrücklich von Unvollkommenheit von Zeit und Staat gesprochen. Und er sieht auch die Verbindung des Mythos mit dem nachfolgenden Dialogteil darin, daß die Darstellung der heutigen Zeit im Mythos und der Tätigkeit des Politikers im späteren Teil aufeinander bezogen sind. Der gleiche Gedanke wird auch von Lewis Campbell in der Vorrede

seines Kommentars zum Politikos (Oxford 1867) S. XXVIII freilich mehr angedeutet als ausgeführt und für eine positive Beurteilung des Mythos als Dialogteil verwendet Campbell so wenig wie Wilamowitz seine Beobachtung.

Paul Friedländers (a. a. O.) Stellung berührt sich mit den Auffassungen von Reinhardt und v. Wilamowitz. Der eigentliche Zweck des Mythos sei nicht, die Diairesis richtigzustellen, sondern mit der Herrschaft des Gottes über die Welt den Hintergrund zu geben, vor dem sich in der Gegenwart die Tätigkeit des gesuchten Politkers abspielt. Dann komme es noch darauf an, daß der Mythos die Unvollkommenheit der Gegenwart zum Ausdruck bringe, und auch das gehöre zum Hintergrund, der für das ganze Bild notwendig sei. Den Hintergrund zu geben, sei unausgesprochener, aber eigentlicher Zweck des Mythos.

Für die Frage nach der Komposition sind alle diejenigen Theorien belanglos, die aus dem Mythos etwas herauslesen wollen, was nicht für den Fortgang des Dialoges selbst von irgendeinem Interesse ist. Theiler und zu einem Teile auch Leisegang dürfen daher von vornherin ausgeschaltet werden. Im übrigen fand sich die schärfste Formulierung bei Friedländer. Aber auch sie ist noch wandlungsfähig.

Am Mythos ist offenbar die Interpretation des Dialogs entweder am sichtbarsten gescheitert oder er bot doch eine immer wieder als besonders schwierig empfundene Aufgabe, und selbst wo er dem künstlerischen Empfinden der Interpreten nicht widerstreitet (wie das z. B. bei Friedländer der Fall ist), fehlt seine Einordnung in die sachliche Analyse des ganzen Dialogs. Der Gang des folgenden ist von dieser Schwierigkeit bestimmt und wenn jetzt auf den Aufbau eingegangen wird, so steht der Mythos im Mittelpunkt, weil die zu ihm führenden Fäden leicht zu durchhauen, aber offenbar nicht alle leicht zu fassen sind. Wo der große Mittelteil unverstanden bleibt, ist am Dialog überhaupt nur die reine Diairesis als Dialogteil von gesonderter Methode und bestimmtem Ziel, dem letzten nicht mehr teilbaren Endglied, zu verstehen, und außer ihm allenfalls noch vom Thema abgelöste Exkurse, von deren doppeltem Sinne im Zusammenhange des Ganzen: dem absolut geltenden und dem auf den Dialog und die Art seiner Durchführung bezogenen, dann wenigstens die erste Nuance durchsichtig ist.

Der Anfangsteil des Dialogs bis zum Mythos hin faßt die noch beinahe von keinem anderen Element durchsetzte und jedenfalls in der Form ihres Resultates als eines *ἄτομον εἶδος* der diairetischen Reihe noch ganz geradlinige Methode, die, wie wir oben sahen

(s. S. 12), mit „Onoma“ und „Logos“ terminologisch fixiert wird. Es ist festgestellt worden (S. 6 ff.), daß beide Worte hauptsächlich auf die Diairesis bezogen sind und verhältnismäßig selten frei davon in anderer Bedeutung verwendet werden. Die Diairesis kann deshalb als unter den Gesichtspunkten der Begriffe Onoma und Logos stehend betrachtet werden. Die beiden ersten Erkenntnisstufen des Briefes gehören also im Politikos besonders eng zusammen. Im nachmythischen Teil wird die Diairesis fortgesetzt. Ihre Wiederaufnahme wird in 268 DE angekündigt. Wir haben bereits gesehen (S. 13), daß die Diairesis späterhin als die bestimmende Form beibehalten werden soll. Unter anderem wird das auch in der Zusammenfassung des gesamten nachmythischen Dialogverlaufs bis zum Schluß, 276 A—277 A, zum Ausdruck gebracht. Es ist darauf hingewiesen worden (S. 12), daß in dieser Zusammenfassung bereits der Ablauf der Definition in allen wichtigsten Etappen steckt, aber was sich später auf anderem Wege vollzieht, wie die wirkliche Abtrennung des menschlichen Herrschers vom göttlichen Vorbild und des Tyrannen vom wahren Herrscher, ist hier unter dem Aspekt der Diairesis gesehen. Aber es taucht allerdings die Frage auf, wo der Einschnitt, der bei der Betrachtung der methodischen Möglichkeiten gemacht wird, um die Diairesis von den anderen zu trennen, vorzunehmen ist. Platon hat offenbar, als es sich um die Erörterung der Weberei handelte, auch die Abgrenzung von denen, die dem Politiker den Rang streitig machen, für eine Abtrennung von den *ἐκτροπαί* betrachtet und das ist nach 258 C eine Aufgabe und deshalb ein wesentliches Merkmal der Diairesis. Nur ist hier eine größere Schwierigkeit als vorher, diejenigen Gesichtspunkte zu finden, nach denen die Abtrennung vorzunehmen ist. Auch geht der Anstoß, die Diairesis durchzuführen, hier von den realen, noch nicht von der Diairesis erfaßten Personen und Gegenständen aus, die die bis dahin erledigte Diairesis als noch nicht vollendet erweisen. Umgekehrt ist eine Diairesis von der Art der vom Dialogbeginn bis zum Mythos hin sich findenden von den in Erscheinung tretenden Spaltungen der Begriffsresultate jeder einzelnen Stufe der Diairesis abhängig, wenn auch diese Spaltungen organisch und also der Realität entsprechend vorzunehmen sind (vgl. z. B. *διαφυή* in 259 D). Wenn beides als Diairesis bezeichnet wird, so ist doch insofern ein Unterschied festzustellen, als die Realität das eine Mal unmittelbare Veranlassung zum Aufsuchen von darüberstehenden Begriffen ist, die unter sich zusammenfassen und scheiden, was an sich aufdrängender Realität vorhanden ist. Der Weg geht hier also gleichsam von der Realität aus zu den Begriffen hin. Das andere Mal

liegen in den Begriffen Differenzierungen, die sich so auswirken, daß mit ihrer Hilfe in der Fülle der Realität eine bestimmte Ordnung erkennbar wird. Es wird also vom Begriff ausgegangen und die Realität ist gleichsam ein posterius. So scharf, wie das hier gezeichnet ist, liegt es in der Wirklichkeit nicht, weil ja der Begriff und seine Realisierung nie so weit auseinandergehen, daß ihre gedanklichen Bereiche sich nicht mehr decken, im Gegensatz zur Idee, die durch die ihr immanente Beziehung auf die Arete Verschiedenheiten von ihrer Realisierung aufweist, die für die Beurteilung der Realität wesentlich ist.

Es liegt also offenbar ein Einschnitt innerhalb des Dialogs in der Feststellung, daß es noch Leute gibt, die dem bereits durch reine Diairesis definierten Politiker den Rang streitig machen. Auch wenn in 268 D ein späterer Fortgang der Diairesis angekündigt wird, so handelt es sich dabei jedenfalls nicht um eine geradlinige Fortsetzung der zu Beginn eingeschlagenen Methode, sondern um eine Modifizierung in bestimmtem, eben charakterisiertem Sinne.

Damit hängt zusammen, daß das Moment der Realität eigentlich erst im nachmythischen Dialogteil Bedeutung gewinnt. Der Exkurs 258 E—259 C, von dem schon früher (S. 26 f.) die Rede war, steht freilich innerhalb des vormythischen Teiles, aber seine Bedeutung wird in dem Zusammenhang, in dem er steht, noch kaum aktuell und er hat erst später ein sachliches Interesse. Da im vormythischen Diairesisteil kaum überhaupt auf ihn Bezug genommen wird (die Vertauschung der Namen „Politiker" und „König" ist nicht von irgendeiner grundsätzlichen Bedeutung), kann er für die Beurteilung dieses Teiles beiseite gelassen werden. Der nachmythische Dialogteil enthält demgegenüber vor allem in den Verfassungstypen eine Berufung auf die Realität, die zwar unter dem Schema der Abtrennung der ἐκροαί, also der Diairesis steht, aber Züge trägt, die dem Definiendum vor allem Leben verleihen und seine eigentliche Abgrenzung gegenüber dem göttlichen Herrscher erst möglich machen. Wenn so von Abtrennung in zwei Beziehungen die Rede ist, wird deutlich, daß nicht das Abtrennen das Wichtigste ist, sondern darüber hinaus eine erst auf diese Weise gewonnene richtige Einstellung zu der unerreichbaren Idee und zu der Realität, die mit einer höheren Daseinsstufe überwunden werden muß.

Wenn, wie wir gesehen haben, von zwei Arten von Diairesis innerhalb des Politikos geredet werden darf, und der Einschnitt zwischen beiden in der Feststellung liegt, daß man sich jetzt der Abtrennung der dem Politiker den Rang streitig Machenden zuzu-

wenden habe, so ist demgegenüber festzustellen, daß an der gleichen Stelle in der Komposition des Politikos der Einschnitt durch die Einfügung des Mythos vorgenommen wird. Die Abtrennung von den Rivalen ist auf jeden Fall durchzuführen (268 D). Daran schließt sich das Programm an, nach dem dieses Ziel erreicht werden kann: *πάλιν τοίνυν ἐξ ἄλλης ἀρχῆς δεῖ καθ' ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναί τινα.* Das ist der Hinweis auf den folgenden Mythos, aus dem für die Dialektik der Nutzen gezogen wird: 1. die Verwechslung von Gott und Mensch, die durch die auf beide gleichmäßig übertragene Metapher „Hirt" veranlaßt war, zu vermeiden, 2. künftig auf die Art und Weise, wie die Herrschaft vor sich geht, das Interesse zu richten. Wir haben in einem früheren Teil der Arbeit (S. 23) versucht, eine Verbindung herzustellen von der Schilderung göttlicher Herrschaft im goldenen Zeitalter zu der Idealvorstellung vom Politiker im letzten Teil hin, an der manches modifiziert werden mußte, ehe sie als realisierbar vorzustellen war. Wenn der göttliche Weltenlenker wirklich mit dem Ideal zusammenzunehmen ist, sei es auch nur in einzelnen Zügen, dann liegt in der einfachen Mahnung, Gott und Mensch nicht zu verwechseln, mehr als nur das Abtrennen eines nicht dahergehörigen Zweiges, der sich bei der Diairesis ergab. Zugleich ist dann aber auch deutlich, daß das erste Resultat des Mythos im Hinblick auf die Diairesis seine Formulierung gefunden hat. Die Konstatierung der Unähnlichkeiten steht zunächst für sich und was an beiden Objekten der Betrachtung an Ähnlichem vorhanden ist, gehört in einen späteren Zusammenhang. Die Aufgabe der Diairesis ist vor allem zu trennen, damit am Schluß ein Unteilbares übrigbleibt, aber sie hat nichts damit zu tun, den letzten unteilbaren Begriff in eine Beziehung zu dem ihm zugrunde liegenden Ideal zu setzen. Danach ist deutlich, daß das erste aus dem Mythos gewonnene Resultat absichtlich so formuliert worden ist, wie es dasteht, weil es so gut wie später die Auseinandersetzung mit den vorhandenen Verfassungstypen der Dialektik untergeordnet werden soll. Wir werden also nicht verlangen, daß seine wahre Funktion gerade an denjenigen Stellen deutlich werde, an denen die Einordnung in das System der Diairesis vorgenommen ist.

Das zweite Resultat war die Feststellung, daß bisher noch nicht von der Art und Weise der Herrschaftsführung die Rede war. Daß das ein topischer Einwand ist (vgl. Aristot. Top. 139 B 19 ff.), befreit nicht von der Notwendigkeit, nach der Zugehörigkeit zu dem bestimmten Gedankenzusammenhang jener Stelle zu suchen. Über das bisher Erörterte wird gesagt, es sei zwar richtig, aber nicht erschöpfend abgehandelt worden. In irgendeiner Weise hat

es sich also schon um die Art der Herrschaft gehandelt. Darunter kann nur verstanden sein, einmal: was in der Diairesis und ihrer Ableitung an näheren Bestimmungen des Wesens der politischen Techne enthalten ist, z. B. daß sie eine Episteme ist, schließlich überhaupt die Bestimmung als „Menschenhüterin", in der die ganze vorangegangene Diairesis mit ihren Einzelresultaten beschlossen liegt: die Bestimmung als αὐτεπιτακτική so gut wie alle übrigen. Zum anderen kann eine Art näherer Bezeichnung des Wesens politischer Tätigkeit auch in dem Exkurs 258 E—259 C gefunden werden, in dem bereits eine Umgrenzung der Gebiete oder vielmehr das Niederreißen vermeintlicher, nicht wirklich vorhandener Schranken vorgenommen wurde. Es fragt sich nun aber, was den Anlaß gegeben hat, daß im Anschluß an den Mythos plötzlich das Problem, das als solches vorher offenbar noch nicht erfaßt war, gesehen wird. Irgendein Hinweis, der darauf zu deuten wäre, findet sich im Mythos nicht. So bleibt nur der Ausweg, daß der Mythos das Problem auf irgendeine Weise nahelegen muß, daß es sich um einen Gedanken handelt, der im Anschluß an den Mythos leicht entstehen konnte. An zwei Stellen wird später auf die Art der politischen Herrschaft eingegangen: 292 C und 305 E—306 A. Wirklich erledigt wird die Frage erst an der zweiten Stelle. Für den Mythos selbst ist eine Spaltung der Darstellung durch die Gegensätze der Gegenstände der Betrachtung gegeben: in zeitlichem Nacheinander stehen sich Vergangenheit und Gegenwart, göttliche Lenkung des Kosmos und selbständig gegangener Weg des Kosmos gegenüber. Aber der Leitung des Einzelnen durch göttliche Kraft entspricht in der Darstellung des Mythos noch nichts in der Gegenwart. Doch weisen die Voraussetzungen für die Lebensform und das Fehlen irgendwelcher die Tätigkeit des Gottes ersetzenden, von den Menschen selbst ausgehenden Fürsorge auf den nachmythischen Teil als Ergänzung hin. Wenn die Beziehungen so dargestellt werden, ist es deutlich, daß im Anschluß an den Mythos die Frage entstehen konnte, was denn nun eigentlich in einer solchen Welt und unter solchen Voraussetzungen der Politiker für eine Aufgabe hat.

Eine Verbindung der dialektischen Teile untereinander ist in großen Umrissen deutlich: die Diairesis im engsten Sinne, durch die Termini „Logos" und „Onoma" gekennzeichnet, füllt den ersten Teil des Dialogs und wird sowohl gegen die spätere Diairesis wie gegen den folgenden Mythos abgegrenzt, und wenn auch später versucht wird, die Abtrennung der Rivalen von dem Definiendum als Diairesis zu legitimieren, so konnte der neue diairetische Weg doch nicht eingeschlagen werden ohne eine eindringendere Orien-

tierung an der Realität, als vorher notwendig war. Die Termini „Logos" und „Onoma" stehen aber, wie zum mindesten die Häufigkeit ihres Vorkommens in terminologischem Sinne zeigt, der reinsten Form der Diairesis am nächsten. Anders gewendet bedeutet das: sie sind ein Zeichen dafür, daß die Erörterung noch sehr im Begrifflichen verbleibt; jedenfalls tritt „Onoma" zur Bezeichnung eines Begriffes leichter ein als für einen Gegenstand oder eine Person, die als lebendig erfaßt wird. Es ist z. B. kaum denkbar, daß im Zusammenhang der Abtrennung der verschiedenen Verfassungsformen vom gesuchten Staatsmann gesagt würde, die Namen Tyrannis, Demokratie usw. seien nicht mit der allein richtigen politischen Verfassung identisch, ohne daß dabei das Hinüberwechseln in ein anderes Genos zu spüren wäre. Wenn im späteren Dialogteil die Diairesis auch wirksam ist, so ist doch jedenfalls zu konstatieren, daß sie nur mehr eine Komponente von mehreren ist, die die Form der Darstellung methodisch und auch stilistisch bedingen.

Völlig lösten sich, wie wir gesehen haben (S. 14 ff.), aus dem dialektischen Zusammenhange im nachmythischen Dialogteil die Züge heraus, die dem nicht erreichbaren Idealpolitiker angehören. Es handelt sich dabei ja nicht um die Abgrenzung gegen die Rivalen, die das Thema des Zusammenhanges ausmacht, sondern offenbar um völlig andersartiges. Es ist versucht worden, die Eigentümlichkeiten des Idealbildes in eine Beziehung zum göttlichen Weltenlenker des Mythos zu setzen. Dann ist es aber notwendig, der Bedeutung desjenigen Teiles im Mythos, der von dem Gotte handelt, in seiner Bewertung in auf ihn sonst noch bezogenen Stellen des Dialogs und als kompositionellen Bestandteiles zum Gesamtmythos nachzugehen.

Wenn in 277 B der Mythos als Paradeigma angesehen wird, so kann das nur auf seinen ersten Teil gehen, in dem von dem göttlichen Weltenlenker die Rede ist, denn nur er kann als Paradeigma für den König fungieren. Zugleich ist diese Stelle eine Stütze für unsere Auffassung, bereits im Gott des Mythos die später wieder aufgenommenen vorbildlichen Züge des Idealpolitikers wiederzufinden, die für den gesuchten Politiker, soweit ihm das seiner Natur nach zuzumuten ist, verbindlich sind.

Dem stehen aber im Mythos zwei Stellen gegenüber, an denen gerade diese Funktion des Mythos, ein Paradeigma zu geben, nicht die erste und wesentlichste ist. Es ist auf diese Stellen bereits hingewiesen worden (S. 15). In 272 D heißt es: *οὐ δ' ἕνεκα τὸν μῦθον ἠγείραμεν, τοῦτο λεκτέον, ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν.* Es folgt die Darstellung der gegenwärtigen Weltperiode.

In 274 B wird das noch einmal wieder aufgenommen: *οὗ δὲ ἕνεκα ὁ λόγος ὥρμησε πᾶς, ἐπ' αὐτῷ νῦν ἐσμὲν ἴδιν.* In den Worten liegt zweierlei, einmal der Hinweis: was bisher im Mythos abgehandelt worden ist, ist ja eine frühere Zeit, dagegen geht uns die Gegenwart an. So sind die Stellen auch offenbar immer gefaßt worden, denn niemals wird ihnen irgendeine eigene Bedeutung für den größeren Zusammenhang zugesprochen. Aber es handelt sich zugleich bei diesen Hinweisen doch um eine deutliche Heraushebung des Teiles, an dessen Beginn sie stehen. Wenn es heißt: *οὗ δὲ ἕνεκα ὁ λόγος ὥρμησε πᾶς . . . .*, so wird darin doch nicht nur der Sinn stecken: um auf unser spezielles Thema, das sich mit der Gegenwart befaßt, zu kommen . . ., sondern statt einer bloßen Verbindung des Mythos vom goldenen Zeitalter mit dem Fortgang der Dialektik wird in dem zweiten Mythosteil ein wichtiger Punkt zu sehen sein, auf den der Mythos hintendiert und dessen Bedeutung hervorgehoben werden soll. Es sind bereits früher (S. 30 f.) die Linien auch von diesem Teil zum späteren hin gezogen worden und jedenfalls wird der Orientierung an der Realität durch die Hervorhebung des zweiten Mythosteiles Gewicht verliehen. Es ist deutlich, daß überall dort, wo der methodische Gang und mit ihm die Stellungnahme zu den Objekten der Betrachtung sich verändert, ein Hinweis zu finden ist. Aber es wird nur selten [7]) festgestellt, wie wir es tun, daß die Methode geändert wird, sondern neue Gesichtspunkte tauchen, zum Teil unvermittelt, auf. Aber ihnen liegen, wie wir gesehen haben, bestimmte Einstellungen zum Erkenntnisproblem zugrunde.

Es bleiben, den Mythos betreffend, noch zwei Fragen übrig. Es ist im Vorangehenden versucht worden, die Bedeutung der im Mythos zum ersten Male angerührten Gedanken für das Folgende zu zeigen und damit den Mythos, dessen Wert von den Interpreten hart angefochten war, zu verteidigen. Dem Einwand, daß, was später innerhalb der Dialektik weiter erörtert wird, auch vorher der Mythosform nicht bedurft hätte, ist damit zu begegnen, daß im Mythos und nur in ihm die Möglichkeit gegeben war, Idee und Realität in so reiner Form darzustellen, wie das sonst nicht möglich gewesen wäre. Die Zustände gegenwärtigen Lebens können innerhalb der Diairesis nur als Exkurs, jedenfalls als etwas ganz Andersartiges erscheinen, während sie in einer Erzählung in der Form einer Schilderung am Platze sind. Und für Züge der Idee ist noch immer bei Platon der Mythos der geeignete Ort ge-

7) Auch 268 D geht nur auf das Formale, Stilistische (an die Stelle der Logik tritt die Phantasie), nicht auf das Erkenntnismäßige.

wesen. Dem widerspricht nicht, daß ein Wissen von der Idee höchstens mit Hilfe des Logos erreicht werden kann (vgl. 286 A). Es geht hier nicht darum, die Idee zu bestimmen, sondern das Definiendum, das nicht mit der Idee identisch ist, und es genügt, wenn es im Bewußtsein bleibt, daß die Idee beständig wirksam ist und welche Züge es im besonderen sind, die das Bild des gesuchten Politikers formen.

Wenn so der verhältnismäßig große Raum, den der Mythos im Dialog einnimmt, und auch der Mittelplatz, an dem er mehr als an einem anderen den Blick auf sich zieht, erklärbar scheint, bleibt noch die Aufgabe, denjenigen Interpreten gegenüber, die in Platons Sinne zu interpretieren vermeinen, wenn sie den Mythos als etwas durchaus Entbehrliches und jedenfalls in seiner vorhandenen Gestalt Ungerechtfertigtes erklären, eine Interpretation der Worte entgegenzustellen, mit denen Platon selbst zu der Frage Stellung nimmt.

Die Einführung des Mythos geschieht auf eine nicht ernsthafte Weise (268 D): er wird eine *παιδιά* genannt. In 268 E wird das fortgeführt: *ἀλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ προσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες· πάντως οὐ πολλὰ ἐφεύγεις παιδίας ἔτι.* Zum Vergleich sei der Schluß des VI. Briefes herangezogen (322 C f.): . . . *ἑπομνύντας στουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ, καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας, ὅν, ἂν ὄντως φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων.* Howalds Interpretation des Briefes (Die Briefe Platons, Zürich 1923 S. 153) nimmt die Worte allzu leicht: „Der Schwur, den platonischen Brief als Gesetz zu anerkennen, ist nicht ernst gemeint. Darum ist auch der Schwur kein ernster; aber hinter dieser scherzhaften Zeremonie steht der tiefe Ernst und ehrliche Wille zum Zusammenhalten." Der Anklang an Stil und Ausdrucksform des Timaios ist unverkennbar. Daß begnadeten Menschen eine Erkenntnis des Lenkers des Alls zuteil werden kann, ist ein Gedanke, der Platon ernst genug war. Wir haben keinen Grund, den Schwur als Scherz zu nehmen, wenn nicht in dem Sinne, in dem dem alternden Platon das gesprochene und geschriebene Wort überhaupt nichts Festes mehr ist (vgl. VII. Brief 341 D f. Phaidros 275 C ff.) und in dem der erkenntnistheoretische Teil des VII. Briefes auch nur ein *μῦθος* und ein *πλάνος* sein kann (344 D). Daraus ergibt sich für die Beurteilung des Mythos im Politikos: wenn Platon ihn *παιδιά* nennt, so zeigt schon die Analogie der zitierten Stelle aus dem VI. Brief, daß trotzdem der Mythos selbst und in seiner Funktion innerhalb des ganzen Dialogs nicht leicht

zu nehmen ist. Es liegt nach den beiden angeführten Stellen des VI. und VII. Briefes eher nahe, die Ironie als ein Gegengewicht gegen den allzu tiefen Ernst anzusehen, der überhand zu nehmen droht. Die durchweg recht nüchterne Gesprächsführung des Politikos läßt, wie es scheint, diese Gefahr freilich nicht groß werden, aber das Gefühl für Nuancen der Höhe, auf der sich die Gespräche bewegen, ist sehr fein geworden.

Noch einmal wird im Politikos ein verwandter Ton angeschlagen (277 B): der schon allzu lange Mythos hat nicht einmal ein richtiges Ende bekommen. Aber es ist in Wahrheit ja gar kein Mythos von der Art, daß er ein Telos haben könnte. Die mythische Begebenheit, der Wechsel der Zeitalter, ist in der Gegenwart unabgeschlossen und sie ist auch an dem Mythos das Sekundäre, wenn unsere frühere Interpretation des Mythos im ganzen stimmt. Es kann deshalb, nachdem die Darstellung des gegenwärtigen Zeitalters beendet ist, unvermittelt heißen (274 D—E): *τὸ μὲν δὴ τοῦ μύθου τέλος ἐχέτω*, weil das, worauf es ankam, die Schilderung göttlicher Tätigkeit und die Darstellung gegenwärtiger Zeit, erledigt ist und die rein mythische Seite der Erzählung überhaupt gar kein Ende haben kann, falls nicht eine Eschatologie angeknüpft werden sollte und dafür besteht kein innerer Grund.

An der Mythos f o r m ist also von Platon selbst kein ernsthafter Anstoß genommen worden. Die Ironisierung dieser Form hat vielmehr den Zweck, eine der Erzählung angemessene Stilhöhe zu schaffen. Hierher gehört nun noch die Kritik an der L ä n g e des Mythos. In der oben zitierten Stelle 277 B ist sie deutlich ausgesprochen. Aber das Urteil über den Mythos ist damit noch nicht endgültig gesprochen. Im Zusammenhang mit der Erörterung über Länge und Kürze überhaupt wird das Problem wieder aufgenommen. In 283 B heißt es nach Abschluß des Paradeigma von der Weberei, das erst auf Umwegen zum Ziel geführt werden konnte: *τί δήποτε οὖν οὐκ εὐθὺς ἀπεκρινάμεθα . . . ἀλλὰ περιήλθομεν ἐν κύκλῳ πάμπολλα διοριζόμενοι μάτην*. Die Antwort des jüngeren Sokrates darauf weist den gegen den Gang der Unterhaltung erhobenen Vorwurf zurück: *οὐκουν ἔμοιγε, ὦ ξένε, μάτην οὐδὲν τῶν ῥηθέντων ἔδοξε ῥηθῆναί*. Es ist wichtig, daß der Führer der Unterredung dieser Antwort zustimmt: *καὶ θαυμαστόν γε οὐδέν· ἀλλὰ τάχ' ἄν, ὦ μακάριε, δόξειε. πρὸς δὴ τὸ νόσημα τὸ τοιοῦτον* (sc. die unberechtigte Kritik), *ἂν ἄρα πολλάκις ὕστερον ἐπίῃ — θαυμαστὸν γὰρ οὐδέν —, λόγον ἄκουσόν τινα προσήκοντα περὶ πάντων τῶν τοιούτων ῥηθῆναι*. Daraus ist zu entnehmen: auffallende Länge ist nicht unbedingt ein Zeichen von sachlich ungerechtfertigter Formlosigkeit. Daß die Worte auch auf den Mythos zu beziehen sind, zeigt 286 B:

ταύτης γε οὐχ ἵκιστ' αὐτῆς ἕνεκα τῆς δυσχερείας (sc. *ἅπαντ' ἡμῖν ταῦτ' ἐρρήθη*), *ἣν περὶ τὴν μακρολογίαν τὴν περὶ τὴν ὑφαντικὴν ἀπεδεξάμεθα δυσχερῶς, καὶ τὴν περὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀνείλιξιν . . . . ἐννοοῦντες ὡς ἔσχε μῆκος πλέον, καὶ ἐπὶ τούτοις δὴ πᾶσιν ἐπετηδείξαμεν ἡμῖν αὐτοῖς, δείσαντες μὴ περίεργα ἅμα καὶ μακρὰ λέγοιμεν. ἵν' οὖν εἰαῦθις μηδὲν πάσχωμεν τοιοῦτον, τούτων ἕνεκα πάντων τὰ πρόσθεν ῥῶν εἰρῆσθαι φάθι.* Nach dem Zusammenhang der ganzen Erörterung, zu der diese Stellen gehören, muß der von Platon eingenommene Standpunkt dem Mythos gegenüber etwa folgender sein: wenn es gelingt, mit seiner Hilfe eine auf kürzerem Wege nicht erreichbare Klarheit in das Problem zu bringen, das uns die Definition des Politikers auferlegt, dann ist seine Länge nicht umsonst gewesen, sie ist sogar, von einem weiteren Standpunkt aus gesehen, notwendig, auch wenn sie im Augenblick im Vergleich mit ihren für die Diairesis verwendbaren Resultaten reichlich anspruchsvoll erscheinen könnte.

Es bleibt ein Anstoß bestehen (vgl. *ἐννοοῦντες ὡς ἔσχε μῆκος πλέον*). Aber er liegt offenbar darin, daß die aufgewandte Mühe in keinem rechten Verhältnis zu demjenigen Resultat zu stehen scheint, das sich im Augenblick ergibt. Nun sind die Ergebnisse des Mythos für die Diairesis in der Form, wie sie gleich bei Beendigung des Mythos und bei der Rückkehr zur diairetischen Methode verwandt werden (1. Gott und Mensch sind nicht zu verwechseln, 2. es fehlt eine nähere Bestimmung der politischen Tätigkeit), nicht der endgültige Nutzen, den das Dialogganze aus seinem einen Teil hat. Es ist versucht worden, zu zeigen, daß die Gegenüberstellung von Gott und Mensch nicht nur den Zweck hat, beide voneinander abzutrennen, sondern daß sie doch auch Züge liefert, die für die Definition des wahren Politikers von größter Wichtigkeit sind. Zum anderen gibt der Mythos auch selbst ein Bild der Voraussetzungen, unter denen sich das menschliche Leben und die politische Tätigkeit abspielen. In Wirklichkeit ist also die Bedeutung des Mythos für die Diairesis größer, als nach der ersten Formulierung der aus ihm gezogenen Resultate angenommen werden konnte. Die Nachwirkung des Mythos reicht durchaus nicht nur, wie Willi (a. a. O. S. 35) will, bis 277 C. Es ist im Sinne des Exkurses über die Weberei interpretiert, wenn wir annehmen, daß Platon auch den Mythos nicht nach dem engsten Zusammenhang, in dem er steht, gewertet wissen will, sondern nach seiner Bedeutung für das Dialogganze.

Es bleibt noch eine Frage zu beantworten, die ebenso wie das Vorangehende eine Kritik an der von uns eingeschlagenen Interpretationsmethode ist. Wenn wir erkenntnistheoretische Begriffe

auf die Komposition des Politikos übertragen, so verlangen wir damit auch von solchem Teil, der seinem Charakter nach nicht dem Logos angehört, Logosfunktionen, Sogar die beiden Bestandteile des Mythos sind nach der vorhergegangenen Interpretation mit dem Logos auf je eine besondere Weise verknüpft.

Hierher gehört auch die Stelle 277 B, an der dem Mythos neben der Benennung „Paradeigma“ auch die einer „Apodeixis“ gegeben wird. Der Begriff „Apodeixis“ erscheint noch mehrfach im Politikos (vgl. 269 C 273 A 277 A), aber an allen diesen Stellen wird darunter die möglichst genaue Darstellung des Politikers mit dem Ziel seiner richtigen Definition verstanden. Das gibt nichts für die Apodeixis in 277 B aus, denn von dem gesuchten Politiker ist im Mythos ja nicht einmal die Rede gewesen. Stellen aus anderen platonischen Dialogen ergeben einiges mehr. Im Theait. 162 E erscheint die Apodeixis als Gegensatz zum Eikos. Das dieser Stelle vorangehende Eikos, von dem die Rede ist, ist zwar kein Mythos, aber etwas nach der Meinung des Protagoras einem Mythos sehr ähnliches, besonders da von den Göttern die Rede war. So haben auch Tim. 40 E *ἀναγκαῖαι ἀποδείξεις* und *εἰκότα* verschiedenen Erkenntniswert. An allen Stellen, an denen das Wort „Apodeixis“ vorkommt, gehört ausgesprochen oder unausgesprochen der Gegensatz zu allen Vaguen und damit auch zu dem mythischen Element dazu. Innerhalb der Sphäre des reinen Logos variiert die Bedeutung des Wortes, aber das gibt für die Stelle 277 B nichts aus. Nur soviel ist sicher: Apodeixis, allem Eikos feindlich und hier doch vom Mythos gesagt, muß auffallen. Es kann nur so verstanden werden: der Mythos hat nicht nur rein mythische Funktionen, sondern wenigstens eine, die in das Gebiet des Logos gehört.

Das gleiche läßt sich noch von einer anderen Seite her zeigen. Dem Politikos steht sachlich sehr nahe der einer zeitlich früheren Stufe angehörige Mythos des Protagoras. Beide Male handelt es sich um die Erzählung vorhistorischer Ereignisse, der Entwicklung vom goldenen Zeitalter zum gegenwärtigen. Aber ein ganz äußerlich formaler Unterschied zwischen beiden ist folgender: der Mythos des Protagoras ist ein in sich fest geschlossenes Gebilde, das exkursartig eingefügt wird. Die Verbindung mit dem übrigen Dialog wird durch die Begründung vermittelt, mit der der Mythos eingefügt wird. Im Politikos wird dagegen der Gang der Darstellung mehrfach durch Antworten des Mitunterredners unterbrochen, auch wendet sich der Erzähler mehrfach an den jüngeren Sokrates, fragt ihn und trägt selbst zu immer erneuter Unterbrechung seiner Erzählung bei. Es soll versucht werden, diese

offenbar verschiedene Einstellung zu der Mythosform und ihren Zusammenhang mit den sie umgebenden nichtmythischen Dialogpartien noch an Beispielen anderer Dialoge aufzuzeigen.

Viel häufiger als bloß erzählende Mythen sind die ausdrücklich einem Vergleich dienenden. Ein ausgedehnterer Vergleich findet sich unter den Dialogen der früheren Epoche z. B. im Gorgias (492—494). Aber hier wird im Gegensatz zum erzählenden Mythos des Protagoras der Zusammenhang mit der Dialektik aufs engste gewahrt durch indirekte Rede oder ähnliche Mittel. Nicht ein Satz führt das Bild selbständig weiter. Gerade so ist es mit dem Steuermannsgleichnis im Staat 488 A ff. Es liegt ja im Charakter des Vergleichs, daß er mit dem, was verglichen werden soll, in engem Zusammenhang bleibt. Am besten ist vielleicht das Höhlengleichnis aus dem Staat VII. 514 ff. heranzuziehen, schon seiner besonderen Länge wegen. Aber auch im Höhlengleichnis wird immer die Verbindung mit der Dialektik auf irgendeine Weise beibehalten: durch Zwischenfragen und -antworten des Mitunterredners und durch die häufigen Anredeformen in der Rede des Sokrates. Nicht ein Satz führt das Bild selbständig weiter, jeder wird durch ein: meinst du? oder: sieh! eingeleitet.

Es zeigt sich so, daß auf jener frühen Stufe der Mythendichtung formal eine Trennung zwischen vergleichenden und erzählenden Mythen besteht. Daß dieses Resultat freilich nicht überspannt werden darf, wird deutlich, wenn wir den Gygesmythos aus dem Staat (359 D—360 C) heranziehen, der als Erzählung zum Beweis für die Richtigkeit des Logos dient und deshalb ganz in indirekter Rede gehalten ist. Umgekehrt wird im Ion in einem nicht abhängigen Satz das Bild vom Magneten ausgeführt. Ich möchte vermuten, daß der Grund hierfür in der Absicht zu suchen ist, eine dem Thema des Ganzen entsprechende Stilfärbung zu wahren. Es ist danach soviel festzuhalten, daß in der früheren Epoche die Mythen, die besonders eng mit der Dialektik verknüpft sind — und das sind in der Regel die Gleichnismythen am meisten —, formal durch äußerliche Mittel der indirekten Rede u. dgl. gekennzeichnet sind. Leicht aus der logischen Umgebung lösbare Mythen — und solcher Art sind vor allem die rein erzählenden — sind auch äußerlich als abgeschlossene, selbständige Teile kenntlich.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die mythische Erzählung des Politikos auch äußerlich mit der Dialogform durch Hineinbeziehung der Äußerungen des Dialogpartners verbunden ist. Das bedeutet ein recht weitgehendes Zerschlagen der geschlossenen Erzählungsform, das auch noch in anderer Hinsicht festzustellen ist.

In 269 C beginnt der Mythos, nachdem Anknüpfungspunkte für ihn in bekannten Sagen gefunden worden sind, mit der programmatischen Bemerkung: *ὃ δ' ἐστὶ πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος, οὐδεὶς εἴρηκε, νῦν δὲ δὴ λεκτέον· εἰς γὰρ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρέψει ῥηθέν.* Zwei Zwecke der Erzählung werden nebeneinander gestellt: Nutzen für die Erkenntnis des Königs und Angabe der Ursache, die alle bekannten Ereignisse des goldenen Zeitalters bewirkt hat. Es ist deutlich, daß das zweite eine rein formale Klammer ist und daß das erste den sachlichen Grund für die Einfügung gibt. Das Nebeneinander nur-formaler und davon getrennt sachlicher Beziehungen einzelner Textstellen aufeinander stellt zwei extreme Möglichkeiten des Sinnzusammenhanges dar.

Daß der Mythos so unter einen bestimmten Oberbegriff gestellt ist, gehört zu jenen Stellen in ihm, an denen auch seine Einzelbestandteile unter ähnlichen Oberbegriffen erzählt werden. In 270 B heißt es: *λογισάμενοι δὴ ξυννοήσωμεν τὸ πάθος ἐκ τῶν νῦν λεχθέντων, ὃ πάντων ἔφαμεν εἶναι τῶν θαυμαστῶν αἴτιον. ἔστι γὰρ οὖν δὴ τοῦτ' αὐτό.* Das Folgende wird unter den Gesichtspunkt des *πάθος* gestellt. Es wird also nicht fortlaufend erzählt, sondern eine Schilderung des *πάθος* gegeben. In 271 A wird die Art der *γένεσις* im goldenen Zeitalter als Thema angekündigt und behandelt. In 271 C folgt der *βίος* in der ersten Weltperiode. In 272 B taucht das Problem der *εὐδαιμονία* auf, das dann, freilich als Parergon, abgehandelt wird. Für die gegenwärtige Weltperiode wird der Gedanke der *γένεσις* in 273 E aufgenommen und in 274 B beginnt die Schilderung des *βίος*.

Für dergleichen Oberbegriffe in später Mythendichtung finden sich Parallelen, die hier gegenübergestellt seien:

Politikos 269 C.	Phaidros 246 D.	Timaios 29 D.
ὃ δ'ἐστὶ πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος, οὐδεὶς εἴρηκε, νῦν δὲ δὴ λεκτέον.	*τὴν δ'αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν.*	*λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν.*

Was im Timaios auf die eben zitierte Stelle folgt, die Erklärung der Gestalt des Kosmos, steht unter dem Oberbegriff: *λογισμὸς θεοῦ* (34 A). An 34 B wird der Gedanke der *εὐδαιμονία* angeschlossen. Daß dieses Kompositionsprinzip für den Mythos nicht ursprünglich ist, läßt sich direkt an der Politeia zeigen. An zwei Stellen (573 C und 577 B) stehen innerhalb der dialektischen Erörterung die Oberbegriffe *γένεσις, βίος, εὐδαιμονία*, die gleichen, die im Politikos im Mythos festzustellen waren.

Dieses Kompositionsprinzip läßt sich nach zwei Seiten hin noch weiter im einzelnen verfolgen. Wenn bestimmte Oberbegriffe den Stoff der Erzählung sichten, so bedeutet das einmal eine starke logische Disziplin des Erzählers, die auch sonst noch zum Ausdruck kommt. In 271 E heißt es: *τὸ δ'οὖν τῶν ἀνθρώπων λεχθὲν αὐτομάτου πέρι βίου διὰ τὸ τοιόνδε εἴρηται.* Das ist eine Unterbrechung des Erzählungszusammenhanges der Art, wie sie in den bereits mehrfach zitierten Stellen 272 D und 274 B, Hinweisen auf die Wichtigkeit des letzten Dialogteiles, noch einmal wiederkehrt. Es handelt sich um Bemerkungen, die nicht eigentlich zum Mythos gehören, die aber doch verschieden sind von der obenerwähnten Art logosmäßiger Einwirkung durch indirekte Rede, Anreden an den Mitunterredner u. dgl. Vergleichbar ist auch hier der Phaidros, z. B. die Bemerkung in 246 B: *πειρατέον εἰπεῖν.* Ebenso ist 247 C zu beurteilen, wo Sokrates zur Beschreibung des *ὑπερουράνιος τόπος* übergeht: *τολμητέον οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα* und *τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν· ἔχει δὲ ὧδε.* Allmählich wird dann der Mythos vom Logos abgelöst. Dazu rechnet z. B. 249 B: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον.* Das ist nicht mehr der dithyrambische Schwung des Anfangs. Endlich gehören in 249 C die Worte: *τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή* . . schon nicht mehr zum Bild, sondern zu seiner Erklärung. Der Mythos des Phaidros unterscheidet sich durch dieses Kompositionsprinzip wesentlich von den obenerwähnten Gleichnismythen. Die Verbindung mit der Dialektik wird auf beiden Stufen auf offenbar verschiedene Weise geschaffen, das eine Mal durch alleräußerlichste Verbindung der grammatischen Konstruktion, die auf der anderen Stufe durch eine verfeinerte gedankliche ersetzt oder zum mindesten ergänzt ist. Im Phaidros wird jedenfalls das Bild von dem Gespann und seinem Schicksal selbständig ausgeführt und Zwischenbemerkungen des Mitunterredners fehlen. Der oben durchgeführte Vergleich des Politikos mit dem Phaidros zeigt, daß die auf einer frühen Stufe der Dialektik noch ganz verschieden gegenüberstehenden erzählenden und vergleichenden Mythen später eine sehr ähnliche Stellung einnehmen.

Um das festgestellte Kompositionsprinzip in seiner Bedeutung für die Beurteilung des Mythos im Politikos aufzuzeigen, sei die Reflexion des Erzählers sachlich entsprechenden, aber viel naiver formulierten Stellen des Protagorasmythos gegenübergestellt:

Politikos 271 A.

γένεσις δὲ δὴ τίς τότ' ἦν, ὦ ξένε, ζώων; καὶ τίνα τρόπον ἐξ ἀλλήλων ἐγεννῶντο; Δῆλον, ὦ Σώκρατες, ὅτι τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννώμενον . . . .

Politikos 274 B.

οἷ δ' ἕνεκα ὁ λόγος ὥρμηκε πᾶς, ἐπ' αὐτῷ νῦν ἐσμὲν ἤδη. περὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων θηρίων πολλὰ ἂν καὶ μακρὰ διεξελθεῖν γίγνοιτο, ἐξ ὧν ἕκαστα καὶ δι' ἃς αἰτίας μεταβέβληκε· περὶ δὲ ἀνθρώπων βραχύτερα καὶ μᾶλλον προσήκοντα. Es folgt die Beschreibung der Lebensumstände der Menschen mit dem Protagoras auch im einzelnen entsprechenden Zügen.

Protagoras 320 CD.

ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἱμαρμένος γενέσεως . . . .

Protagoras 322 A f.

Nach der Beschreibung dessen, womit der Mensch nach der Schöpfung begabt wurde, folgt: *οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν. ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων . . . .*

Schließlich läßt sich eine der Verwendung von Oberbegriffen, die dem Logos entnommen sind, innerhalb des mythischen Bereiches verwandte Erscheinung noch bei den Vergleichsmythen beobachten. Im Phaidros 247 C wird der Lenker der Seele *νοῦς* genannt, ohne daß vorher bei der Beschreibung des Gespannes diese Gleichsetzung schon vorgenommen wäre. Aber deutlich wird der Sinn der Stelle, wenn wir 237 E, der logischen Dialogpartie zugehörig, heranziehen. Es kommt hinzu, daß Ausdrücke wie *τὸ ὄν* (247 D) einfach stehen geblieben und nicht durch ein mythisches Bild ersetzt worden sind. So heißt es auch noch in 247 C: *οὐσία ὄντως οὖσα, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος.* In 247 DE sieht die Seele als höchstes drei Ideen: *αὐτὴν δικαιοσύνην, . . σωφροσύνην, . . ἐπιστήμην . ., τὴν ἐν τῷ ὃ ἔστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.* Es ist wieder an das Höhlengleichnis des Staates zu erinnern, in dem im Gegensatz zum Phaidros das Bild ganz durchgeführt und alles in mythische Formen umgesetzt ist: die wirklich vorhandenen Gegenstände vertreten die Rollen der Idee, ihre Schatten die dem Menschen wahrnehmbaren Abbilder der Idee. Wenn also im Phaidros eine besondere Art der Verbindung mit der Dialektik des Zusammenhanges im Gegensatz zu Gleichnismythen früherer Stufen zu beobachten ist, so muß das ein Ausdruck größerer Freiheit der Form gegenüber sein, aber zugleich wird deutlich, in welchem Grade die Gegensätze von Mythos und Logos bereits aufgehoben

sind, um sich auf einer höheren Stufe zu durchdringen: die Mythosform kann ruhig ironisiert werden, da sie weitgehend von Elementen des Logos durchdrungen ist. Da es sich dabei nicht um beliebige Elemente des Logos handelt, sondern um solche, die sich auf die höchsten Dinge beziehen, oder mindestens auf wichtige Gedankengänge, büßt der Mythos sein feierliches oder jedenfalls besonderes Gepräge nicht ein. Er ist seinen Eigentümlichkeiten auf diesem Wege wohl entfremdet, wenn darunter die naive unmittelbare Frische der Erzählung verstanden wird, aber nicht, wenn in ihm ein vom Logos seinem Wesen nach verschiedener Weg zur Erkenntnis gesehen wird. Wie alle Erkenntniswege muß auch der Mythos in immer wachsendem Maße der Reflexion unterliegen.

Für den Politikos ist aus dem letzten Ergebnis für den Gleichnismythos der Schluß zu ziehen, daß auch in seinem Mythos logische und mythische Funktionen organisch ineinander gewachsen sein können. Es ist also gerechtfertigt, den Teilen des Mythos bestimmte Aufgaben für den logischen Fortgang des Dialogganzen zuzuschreiben und den Mythos im ganzen nicht nur als einfaches *τεκμήριον* oder nur als Paradeigma zu betrachten und was sich an ihm solchem Schema nicht fügen will, etwa für überflüssig zu halten.

Diese Arbeit verfolgte die Absicht, e i n für die Komposition des Politikos wichtiges Element aufzuzeigen, indem die erkenntnistheoretische Einstellung Platons zu den Objekten seiner Betrachtung innerhalb des Dialogs beobachtet wurde. Ein Einfluß des zeitlichen Abstandes des VII. Briefes vom Politikos wurde nicht bemerkt, wohl aber Modifizierungen, die ein Wechsel der Erkenntnisobjekte immer mit sich bringen muß. Auch die methodischen Bemerkungen im Dialog laufen schließlich immer auf eine Kritik der Erkenntnismöglichkeiten hinaus und das ist selbstverständlich, da die Methode nie Selbstzweck ist (vgl. 285 D. 286 A): der einzelne Weg und das einzelne betrachtete Objekt stellen die einzige Möglichkeit dar, zu wirklicher Erkenntnisfähigkeit und durch sie zur Erfassung des Seins zu gelangen. Wo diese Richtung aber gegeben ist, kann bei einzelner methodischer Überlegung nicht der Endpunkt gedanklicher Einordnung in ihr selbst gesehen werden. Daß auch die Dialogform der erkenntnistheoretischen Überzeugung unterstellt wurde, hat wenigstens eine sachliche Rechtfertigung des Mythos zur Folge gehabt.

Wie der Gang dieser Untersuchung in bewußter Einseitigkeit durchgeführt ist und absichtlich alles ausgeschaltet wurde, was sonst noch an Gedankenzusammenhängen hinter der Struktur des Dialogs steht, so wurde deutlich, ob und wieviel der Politikos in seinen Teilen an Gedankengängen über Erkenntnis- und Definitionsmöglichkeiten Anteil hat. Umgekehrt konnten dadurch Nuancen einzelner Stellen und Teile des Dialogs sichtbar werden. Aber darin ist die Bedeutung dieses Interpretationsversuches auch erschöpft. Für jeden anderen Definitionsdialog müßte die gleiche Untersuchung völlig von neuem geführt werden: das Erkenntnisproblem ist im VII. Brief so endgültig formuliert worden, daß aus den Dialogen gewonnene Ergebnisse dafür wohl keine Modifikationen bringen würden, wohl aber muß die Beurteilung solcher Dialoge von dem Problem des Briefes mit beeinflußt werden. Anfänge damit sind auch mehrfach gemacht worden, allerdings beschränkt auf die am leichtesten zu bemerkenden Termini Onoma und Logos. Im Sophistes wird zu Beginn des Gespräches konstatiert, daß nur der Name des Objektes der Betrachtung allen Unterrednern gemeinsam zur Hand sei, die Sache dagegen solle es erst werden. Friedländer bemerkt dazu (Die plat. Schriften S. 510 Anm. 2): „Es ist aber durchaus Platon selbst, für den der Erkenntnisweg vom *ὄνομα* zum *λόγος* hinaufsteigt: Brief VII 342 B." Schwieriger ist es dann, zu der Aisthesis und dem *ὄν* des Briefes Verbindungen aufzufinden. Daß sie, jeweils in anderer Form und anderer Betonung, vorausgesetzt werden dürfen, scheint nach allem Vorangehenden nicht mehr zweifelhaft.

Lebenslauf.

Am 21. Juli 1908 bin ich, Margarete Schröder, als Tochter des Heinrich Schröder und seiner Frau Magdalene geb. Ludewig in Dresden geboren. Ostern 1928 verließ ich das Berlinische Gymnasium zum Grauen Kloster mit dem Reifezeugnis, um an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität das Studium der klassischen Philologie und orientalischen Sprachen aufzunehmen. Dem Berliner Philologischen Seminar gehörte ich zwei Semester hindurch an. Für das Sommersemester 1930 vertauschte ich die Berliner Universität mit der Ruprecht-Carls-Universität in Heidelberg.

Vorlesungen hörte ich oder nahm an Übungen teil der Professoren Dessoir, Deubner, N. Hartmann, W. Jaeger, Jaspers, Maas, H. Maier, K. Meister, Mittwoch, Noack †, E. Norden, Regenbogen, Schaeder, Sellin, von Wilamowitz-Moellendorff †.

Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet, in besonderem Maße Herrn Professor Regenbogen, der die vorliegende Arbeit angeregt hat, und Herrn Professor Jaeger, der meinem Studium Richtung und Weg gegeben hat. Der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität habe ich für einen Druckkostenzuschuß zu danken.